

भक्ति साहित्य के आधार स्तम्भ

GIFTED BY RAJA RAHMOHAN ROY LIBRARY FOUNDATION
CALCUTTA

यज्ञदत्त शर्मा

साहित्य प्रकाशन

सर्वाधिकार : लेखक

भक्ति साहित्य के आधार स्तम्भ / यज्ञदत्त शर्मा / मूल्य : १८५ रुपये मात्र /
प्रकाशक : साहित्य प्रकाशन, मालीवाडा दिल्ली / प्रकाशन वर्ष : अगस्त
१९८४ / संस्करण प्रथम / मुद्रक : मानस प्रिंटिंग प्रेस, पुराना सीलमपुर, दिल्ली /
पुस्तक बन्ध : गौतम पुस्तक बधनालय, पांडव रोड, विश्वासनगर, दिल्ली ।

Bhakti Sahitya Ke Aadhar Stambh

Yagya Dutt Sharma

भूमिका

भारतवर्ष में मुसलमानों का शासन हिन्दू जनता के लिए ह्रास, निराशा व अपमान का वो समय था जबकि उनके सामने ही मंदिर गिराए जाते थे तथा देवताओं की मूर्तियों को तोड़ा जाता था। अपने पूज्य देवी-देवताओं के अपमान को वे चुपचाप सहन करते थे। अपने पोष से पूर्णतया हताश व निराश जन-मानस के लिए भक्ति व करुणा के अतिरिक्त अन्य कोई मार्ग नहीं था। उसी समय में वज्रयानी सिद्ध, कापालिक, और नाथपंथी जोगी देश के सामान्य जन-समुदाय में रमते जा रहे थे। शास्त्रज्ञ विद्वान व भक्त कवि जनता के हृदय का भक्ति में लीन रखने तथा ज्ञानार्जन करने का भरसक यत्न कर रहे थे।

गुजरात में स्वामी मध्वाचार्य के द्वैतवादी वष्णव सम्प्रदाय, पूर्व में जयदेव थे कृष्ण-प्रेम संगीत की गूँज, उत्तर में स्वामी रामानन्द की रामोपासना तथा वल्लभाचार्य जी की कृष्ण भक्ति ने भक्ति की वह परम्परा चलाई जो युगो तक अनवरत बनी रही। भक्ति साहित्य में कबीरदास ने 'निर्गुण पथ' का वह मार्ग चलाया जो हिन्दू-मुसलमान दोनों सम्प्रदायों को समान रूप में मान्य हुआ। निराकार ईश्वर की भक्ति के लिए भारतीय वेदात और सूफियों के प्रेम तत्व का सहारा लेकर भक्ति के ऊँचे स ऊँचे सोपान निर्मित किए। कबीर की इस परम्परा में नानक, मल्लूकदास, दादू इत्यादि सत हुए।

कबीर के साहित्य में 'भक्ति' और 'ज्ञान' का योग तो अवश्य रहा किन्तु 'कर्म' गौण हो गया। कबीर ने सूफियों से जो प्रेम तत्व लिया उसे बहुत ही श्लील रूप में अपने साहित्य में रखा। यद्यपि सूफियों के यहाँ प्रेम बहुत विकृत दशा में चित्रित था किन्तु कबीर ने अपनी रचनाओं में विलासिता की भावना तनिक भी नहीं आने दी। कबीर के ईश्वर ज्ञान-रूप व प्रेम-रूप ही रहे। आचार्य हजारी प्रसाद द्विवेदी जी के शब्दों में, 'कबीरदास ऐसे ही मिलन-बिन्दु पर खड़े थे, जहाँ से एक ओर हिन्दुत्व निकल जाता है और दूसरी ओर मुसलमानत्व, जहाँ एक ओर ज्ञान निकल जाता है, दूसरी ओर अशिक्षा, जहाँ एक ओर योग-मार्ग निकल जाता है, दूसरी ओर भक्ति मार्ग, जहाँ एक ओर निर्गुण भावना निकल जाती है, दूसरी ओर सगुण साधना, उसी प्रशस्त चौराहे पर वे खड़े थे।'।

सूफी आख्यान-काव्यों की परम्परा में सर्वश्रेष्ठ रचनाकार मलिक मुहम्मद जायसी थे। इनकी रचनाओं से मनुष्य-मनुष्य के बीच रागात्मक सबंध स्थापित हुआ। जन-मानस को प्रेम-कथाओं के माध्यम से प्रेम का सही मार्ग दर्शन कराया। हिन्दू व मुसलमानों में चल रहे वैमनस्य व कटुता के भाव को समाप्त करके परस्पर प्रेम की राह दिखाई। स्वयं मुसलमान होकर भी हिन्दुओं की कहानियाँ पूरी सहृदयता से लिखी और अपने हृदय की उदार भावना को व्यक्त किया।

भक्ति 'तुलसी' के साहित्य में सर्वांग रही जिसमें कर्म व ज्ञान का पूरा समन्वय रहा। नाभादास ने तुलसी को 'कलिकाल का बाल्मीकि' कहा तथा प्रियर्सन ने 'इन्हे बुद्धदेव के बाद सबसे बड़े लोकनायक' की सज़ा दी। भक्ति साहित्य में तुलसीदास जैसे महान कवि के अवतरण से संपूर्ण साहित्य का क्षेत्र धन्य-धन्य हो गया। तुलसी का अपने आराध्य में अटूट विश्वास और एकनिष्ठा भक्ति थी जिससे उनका संपूर्ण साहित्य भरा पड़ा है। लोक और शास्त्र के व्यापक ज्ञान के साथ-साथ तुलसी में अपूर्व समन्वय शक्ति है। रामचरितमानस के गौरव को अन्य कोई भक्ति साहित्य का ग्रंथ पहुँच ही नहीं पाता है।

वल्लभाचार्य के शिष्य महाकवि 'सूरदास' भक्ति साहित्य के उन आधार स्तम्भों में से एक हैं जिनका साहित्य हिन्दी जगत को गौरवान्वित किये हुए है। सूर ने गीतिकाव्यात्मक रागों पर आधारित बृहद महाकाव्य 'सूरसागर' की रचना की। प्रेम की सभी मनोदशाओं का जो परिमार्जित रूप सूर के साहित्य में मिलता है वह अन्यत्र कहीं भी उपलब्ध नहीं होता।

कबीर, जायसी, तुलसी व सूर ने भक्ति भावना से ओत-प्रोत जिस साहित्य की रचना की वह भक्तिकाल का श्रेष्ठतम साहित्य प्रमाणित हुआ जिसने तत्कालीन समाज को शुभकर्मों व भगवद्भक्ति में लगने की प्रेरणा व मनोबल प्रदान किया।

विषय-क्रम

कबीरदास

१. कबीर की जीवनी	...	६-२०
२. कबीरकालीन परिस्थितियाँ तथा विचारधाराएँ	...	२१-३२
३. कबीर की रचनाएँ और उनकी भाषा	...	३३-४३
४. कबीर की रचनाओं में साहित्यिक अभिव्यक्ति	...	४४-५६
५. कबीर का आध्यात्मिक तत्त्व निरूपण	...	५७-७२
६. कबीर का रहस्यवाद	...	७३-८२
७. कबीर की आध्यात्मिक मान्यताएँ	...	८३-९६
८. कबीर की धार्मिक और सामाजिक विचारधारा	...	१००-१११
९. कबीर का मूल्यांकन	...	११२-१२१
१०. कबीर साहित्य की परम्परा	...	१२२-१३४
११. परिशिष्ट-१	...	१३५-१३८
१२. परिशिष्ट-२	..	१३९-१४२
१३. परिशिष्ट-३	...	१४३-१४४

मलिक मुहम्मद जायसी

१. जायसी की जीवनी	...	१४५-१५७
२. प्रेममार्गीय विचारधारा तथा समकालीन परिस्थितियाँ	...	१५८-१६३
३. जायसी की रचनाएँ और उनकी भाषा	...	१६४-१८८
४. जायसी की रचनाओं में साहित्यिक अभिव्यक्ति	...	१८९-२०६
५. जायसी का आध्यात्मिक तत्त्व निरूपण	...	२१०-२२१
६. जायसी का रहस्यवाद	..	२२२-२२८
७. जायसी की धार्मिक और सामाजिक विचारधारा	...	२२९-२३३
८. जायसी की जानकारी	...	२३४-२४०
९. जायसी का मूल्यांकन	...	२४१-२४७
१०. प्रेम साहित्य की परम्परा	...	२४८-२६०

तुलसीदास

१. तुलसीदास की जीवनी	...	२६१-२७७
२. तुलसीकालीन परिस्थितियाँ तथा विचारधाराएँ	...	२७८-२९२
३. तुलसी की रचनाएँ और उनकी भाषा	...	२९३-३२०
४. तुलसी की रचनाओं में साहित्यिक अभिव्यक्ति	..	३२१-३५४
५. तुलसी का आध्यात्मिक तत्व निरूपण	...	३५५-३६२
६. तुलसी की धर्म-भावना	...	३६३-३६७
७. तुलसी की भक्ति धारणा	...	३६८-३७६
८. तुलसी का मूल्यांकन	...	३७७-३८४
९. राम साहित्य की परम्परा	...	३८४-३८८
१०. तुलसी साहित्य का आधार	...	३८९-३९२

सूरदास

१. सूरदास की जीवनी	...	३९३-४०६
२. सूरकालीन परिस्थितियाँ तथा विचारधाराएँ	...	४१०-४२०
३. पुष्टिमार्ग के आचार्य और पुष्टि मार्ग	...	४२१-४३७
४. सूर की रचनाएँ और उनकी भाषा	...	४३८-४६४
५. सूर की रचनाओं में साहित्यिक अभिव्यक्ति	...	४६५-४७८
६. सूर का भक्ति-निरूपण	...	४७९-४९६
७. सूर की आध्यात्मिक मान्यताएँ	...	४९७-५०५
८. भावना और प्रेम कला	...	५०६-५१६
९. सूर का मूल्यांकन	...	५२०-५२२
१०. कृष्ण साहित्य की परम्परा	...	५२३-५२८

कबीरदास

महाकवि कबीर के जीवन-वृत्त पर प्रकाश डालने के लिए हम उनके साहित्य में उपलब्ध अन्त साक्ष और अन्य ग्रन्थों में मिलने वाले बाह्यसाक्ष-प्रमाणों का आश्रय लेकर चलेंगे। जहाँ तक अन्त साक्ष का सम्बन्ध है वहाँ तक हमें बहुत कम सामग्री उपलब्ध होती है। इसका प्रधान कारण यही है कि आत्म-विज्ञापन करना इस महाकवि की प्रकृति के सर्वथा ही विरुद्ध था। कबीर ने कभी भी इसकी आवश्यकता का अनुभव नहीं किया और इसलिए इनके साहित्य से यत्र-तत्र केवल उनकी जाति और नाम के अतिरिक्त और किसी भी तथ्य पर प्रकाश नहीं पड़ता। नाम और जाति के अतिरिक्त अप्रत्यक्ष रूप से कहीं-कहीं उनके साहित्य में कुछ सकेत अवश्य मिलते हैं, इसलिए कबीर के सम्बन्ध में कुछ लिखने के लिए केवल उन्हीं पर अपने ज्ञान को आधारित कर लेना होता है।

इस प्रकार कबीर का जीवन इतिहास स्वरूप न आकर कुछ घटनाओं, किंवदन्तियों और यत्र-तत्र उल्लेखों के रूप में आशिक ही हमारे सम्मुख आता है; जिसे हम किसी भी रूप में तर्क सम्मत जीवन चरित्र की रूपरेखा नहीं बना सकते। कबीर-पन्थ की सन्त-परम्परा में कबीरदास के विषय में अनेकों कथाएँ प्रचलित हैं, परन्तु इन कथाओं में से खोजकर तथ्य को निकाल लेना साधारण कार्य नहीं। वे कथाएँ उन भक्तों द्वारा प्रचलित की गई हैं, जिन्होंने यदि भक्त और विशेष रूप से अपने गुरु को भगवान से ऊँचा नहीं माना है तो कम-से-कम उससे नीचा स्थान भी वह उन्हें नहीं दे सके हैं। इन कथाओं में भावना के वह रंगीन स्वप्न देखने को मिलते हैं कि जिनके रंग छूटकर उनमें से रेखाओं को खोजना बहुत कठिन कार्य है। इसलिए जब हम ऐतिहासिक दृष्टिकोण से कबीरदास जी के जीवन-वृत्त की खोज करते हैं तो ये कथाएँ कुछ विशेष सहायक सिद्ध नहीं होती।

‘कबीर-चरित्र-बोध’ और ‘कबीर-कसौटी’ कबीर पन्थ की दो प्रधान पुस्तकें हैं, जो कबीर के जीवन-चरित्र पर प्रकाश डालती हैं। इनके अतिरिक्त

‘भक्तमाल’ (नाभादास कृत), ‘भक्तमाल की टीका’ (प्रियदास कृत), ‘कबीर’ (अनन्तदास कृत) और ‘भक्तमाल’ (रघुराजसिंह कृत) द्वारा भी कबीरदास जी के जीवन पर कुछ प्रकाश पड़ता है। रैदास और पीपा की ‘परचद्वयों’ में भी कुछ अंश ऐसे हैं जहाँ से कुछ उपयोगी सामग्री उपलब्ध हो जाती है। इन पुस्तकों के अतिरिक्त इस काल के अन्य कवियों की वाणियों में भी यत्र-तत्र कबीरदास जी के नाम का उल्लेख मिलता है। इस दिशा में दादू, तुकाराम, पीपा, रैदास, गरीबदास, नानक इत्यादि के नाम उल्लेखनीय हैं, परन्तु इन उल्लेखों से कबीर के नाम-मात्र की ओर दृष्टि भर जाती है, उनके जीवन-सम्बन्धी किसी तथ्य का उद्घाटन नहीं होता।

अन्तःसाक्ष, सन्त-साहित्य, किवदन्तियाँ तथा इस काल की अन्य सन्त-पुस्तकों तथा जीवनियों के अतिरिक्त कुछ अन्य ऐसे साधन भी हैं जो कबीरदास जी के जीवन पर प्रकाश डालते हैं। इन साधनों में ‘आईने अकबरी’ (अबुलफजल कृत) उल्लेखनीय है। ‘दबिस्ता’ (मोहसिन फानी कृत) तथा ‘खजीनतुल आसफिया’ (मोहसिन फानी कृत) द्वारा भी कबीर के जीवन-तथ्यों का उद्घाटन होता है। इस प्रकार हम कबीरदास जी की जीवन-सम्बन्धी निम्नलिखित घटनाओं पर उक्त साधनों के अन्तर्गत प्रकाश डालने का प्रयत्न करेंगे।

नीचे हम कबीरदास जी की जीवन-विषयक निम्नलिखित प्रधान बातों का उक्त साधनों के आधार पर स्पष्टीकरण करते हैं।

१. कबीर की जन्म और मृत्यु की तिथियाँ।
२. कबीर का नाम।
३. कबीर की जाति और जन्म तथा मृत्यु के स्थान।
४. कबीर का परिवार।
५. कबीर का गुरु।
६. कबीर का पर्यटन।
७. कबीर की शिष्य-परम्परा।
८. कबीर के जीवन की अन्य प्रसिद्ध घटनाएँ।

कबीर की जन्म और मृत्यु की तिथियाँ—कबीर के जीवन-काल के विषय में विद्वानों बहुत बड़ा मतभेद पाया जाता है। इस विषय में श्री पुरुषोत्तमलालजी ने अपनी पुस्तक ‘कबीर साहित्य का अध्ययन’ में एक चार्ट^१ दिया है। इस विषय

१. लेखक	वि० स०	ई० सन्	आयु
वेस्टकाट,	?—१५७५	?—१५१८	×
डा० एफ० ई० के	१४६७—१५७५	१४४०—१५१८	७८ वर्ष
हरिऔध और मिश्रबन्धु	१४५५—१५५२	१३६८—१४६५	९७ वर्ष
श्यामसुन्दरदास, राम।			

की जानकारी के लिए यह चार्ट बहुत लाभदायक है।

कबीर की जन्म-तिथि अधिकतर विद्वान स० १४५५ ही मानते हैं। इस जन्म-तिथि की पुष्टि में एक पद्य^१ प्रचलित है। इस पद्य में वर्ष, मास, और तिथि का जो उल्लेख किया गया है वह गणना के अनुसार ठीक निकलता है। इस सवत् का न तो इतिहास से ही विरोध है और न अन्त साक्ष से ही यह अशुद्ध ठहरता है। परन्तु कबीर की बानी में कहीं इसके विषय में कोई स्पष्ट उल्लेख नहीं मिलता। 'कबीर-कसौटी' तथा 'कबीर-चरित्र-बोध' के अनुसार कबीर का जन्म स० १४५५ को ज्येष्ठ की पूर्णिमा, सोमवार के दिन हुआ था।

कबीर का जन्म सवत् १४५५ मानने में मिस्टर वेस्टकाट^३ को सकोच है। उनका मत है कि कबीर के काल को रामानन्द के काल तक खींचकर केवल इमलिए ले जाया गया है कि उनका रामानन्द जी का शिष्य होने का उल्लेख मिलता है।

कबीरदास जी की मृत्यु सवत् १५७५ मानने में उन्हें कोई आपत्ति नहीं। डा० एफ० ई० के का विचार भी कुछ-कुछ मिस्टर वेस्टकाट के विचार से मिलता-जुलता ही है। परन्तु कबीर को केवल रामानन्द जी का शिष्य स्वीकार न करने के लिए ही उनका जन्म सवत् १४५५ न मानना भी इन महानुभाव की हट ही प्रतीत होती है। डा० श्यामसुन्दरदास जी 'चौदह सौ पचपन साल गए' का अर्थ लगाते हैं 'स० १४५५ व्यतीत होने पर' अर्थात् स० १४५६। उक्त विद्वानों के अतिरिक्त कबीर की जन्म-तिथि ब्रोक स० १५५७^३ फकुहार स०

चन्द्र शुक्ल	21, 120	१४५६—१५७५	१३६६—१५१८	११६ वर्ष
मेकालिफ़ भट्टाकर		१४५५—१५७५	१३६८—१५१८	११६ वर्ष, ५ मास, २७ दिन
सेन		१४५५—१५०५	१३६८—१४४८	५० वर्ष
बढ्वाल		१४२७—१५०५	१३७०—१४४८	७८ वर्ष
डा० रामकुमार वर्मा		१४५५—१५५१	१३६८—१४६४	९७ वर्ष

—(कबीर साहित्य का अध्ययन, पृ० ३१६)

१. चौदह सौ पचपन गए चन्द्रवार एक ठाट नए।

जेठ सुदी बरसायत को पूरनमासी तिथि प्रगट भए ॥

घन गरजे दामिनि दमके बूंदे बरसे भर लाग गए।

लहर तालाब में कमल खिले तहँ कबीर भानु परकास भए।

२. Kabir and Kabir Panth by Westcott.

3. An Orient Biographical Dictionary by Thomas William Beal, London (1844), p. 204,

१४६७^१ डा० हन्टर^२ स० १३५७, तथा अन्डर हिल और स्मिथ^३ स० १४६७ मानते हैं।

हम कबीरदास जी की परम्परागत जन्म-तिथि स० १४५५ को ही पुनर्गणना से ठीक मानते हैं।

कबीरदास जी की मृत्यु-सम्बन्धी दो तिथियाँ उपलब्ध हैं, एक स० १५०५ और दूसरी स० १५७५। इन दोनों तिथियों में कौन प्रामाणिक है इसका निर्णय करने के लिए हमारे पास कोई ऐतिहासिक प्रमाण नहीं, कुछ घटनाओं के आधार पर ही इसके विषय में हम निर्णय कर सकते हैं। कबीर का जीवन-चरित्र लिखने वाले सभी भक्त जनों ने सिकन्दर लोदी द्वारा काशी में कबीरदास को दण्डित करने का वृत्तान्त लिखा है। कबीरदास के कुछ पदों में भी इस विषय में संकेत मिलता है। परन्तु कहीं पर भी कबीरदास जी ने सिकन्दर लोदी के नाम का उल्लेख नहीं किया। सिकन्दर लोदी का शासन-काल सवत् १५४५ से स० १५७५ तक माना जाता है। सम्भवतः सवत् १५५३ में वह काशी गए थे। इसलिए कबीरदास जी का सवत् १५५३ तक जीवित रहना सिद्ध होता है और उनकी मृत्यु-तिथि स० १५०५ मान्य नहीं हो सकती।

कबीरदास की मृत्यु-तिथि स० १५०५ मानने वाले मत का समर्थन डा० फ्यूरर के लेख से होता है जिसका आधार उन्होंने नवाब बिजली खाँ द्वारा स० १५०५ में आमी नदी के किनारे बस्ती जिले में बनाये गये कबीरदास के रोजे को माना है। परन्तु डा० श्यामसुन्दरदास जी इस उल्लेख को प्रामाणिक नहीं मानते। बहुत से अन्य विद्वानों का मत भी श्यामसुन्दरदास जी से ही मिलता-जुलता है।

दूसरी तिथि स० १५७५ की पुष्टि में हमारे पास बहुत सी बातें हैं। कबीरदास जी की आयु अनन्तदास ने १२० वर्ष मानी है। इस विचार से कबीरदास जी की जन्म-तिथि स० १४५५ मान लेने पर मृत्यु-तिथि ठीक १५७५ निश्चित हो जाती है। कबीरदास जैसे योगी की आयु १२० वर्ष मान लेने में भ्रम करना कुछ युक्ति-संगत प्रतीत नहीं होता, जब कि आज के युग में भी ११० वर्ष के वृद्ध व्यक्ति भारत में मौजूद हैं।

हम कबीरदासजी की मृत्यु-तिथि स० १५७५ ही प्रामाणिक मानते हैं।

-
1. An Outline of Religious Life of India, by T N. Farquhar.
 2. Indian Empire by Dr. Hunter, Chapter VIII
 3. The Oxford History of India by Smith, p. 261.

कबीर पथियों में इस विषय में एक दोहा भी प्रचलित है।^१

कबीर का नाम—महाकवि कबीर के नाम के विषय में भ्रम का कोई कारण हमें प्रतीत नहीं होता। कबीर नाम सर्वमान्य है। क्या अन्तःसाक्ष और क्या बहिरसाक्ष, सभी जगह हमें कबीर नाम का ही प्रयोग मिलता है। भक्तों की रचनाओं में, ऐतिहासिक उल्लेखों में, स्वयं कबीर की रचनाओं में तथा किंवदंतियों में—सभी स्थानों पर 'कबीर' नाम को ही अपनाया गया है। परन्तु 'कबीर' शब्द के साथ 'साहब' और 'दास' का प्रयोग कहीं-कहीं पर किया गया है। इनके विषय में पाठकों को यहाँ इतना ही जान लेना आवश्यक है कि 'साहब' शब्द का प्रयोग प्रक्षिप्त है और इसका प्रयोग भक्त लोगों ने अपने गुरु को आदर देने के लिए किया होगा। कबीरदासजी ने स्वयं अपने लिए 'साहब' शब्द का प्रयोग किया होगा यह युक्ति-संगत नहीं ठहरता। उन्होंने तो अपने लिए 'दास' शब्द का ही प्रयोग किया होगा। यो साधारणतया कबीर ने केवल 'कबीर' शब्द का ही अपनी रचनाओं में प्रयोग किया है, परन्तु यत्र-तत्र 'दास' का प्रयोग भी मिलता है।^२ कबीरदास जी ने अपने लिए अधिकांश स्थानों पर 'कबिरा' नाम का भी प्रयोग किया है। इस प्रकार जहाँ तक नाम का सम्बन्ध है हमें अधिक भ्रामक सामग्री इस विषय में नहीं मिलती और कवि का नाम 'कबीर' ही सर्वमान्य तथा स्पष्ट है।

कबीर की जाति, जन्म तथा मृत्यु के स्थान—जिस प्रकार कबीरदासजी के नाम के विषय में कोई सदिग्ध या भ्रामक विचार नहीं है उसी प्रकार उनकी जाति के विषय में भी हमें दो मत नहीं मिलते। कबीरदास जी जाति के जुलाहे थे। इसका उल्लेख उनकी रचनाओं में अनेकों स्थानों पर पाया जाता है।^३ एक दो पदों में कबीरदास ने अपने को 'कोरी'^४ और 'बनजारा' भी कहा है। 'कोरी' और जुलाहे में कोई अन्तर नहीं है। जुलाहा मुसलमान और कोरी हिन्दू होता है। कबीर ने इस प्रकार दोनों शब्दों का अपने लिए प्रयोग करके जाति-भेद का

१. (१) सम्बत् पन्द्रह सै पछत्तर, कियो मगहर गौन।

माघसुदी एकादशी, रहौ पवन में पौन ॥

२. (१) दास जुलाहा नाम कबीरा, बनि-बनि फिरौ उदासी।

—(बानी, पृ० २७०)

(२) दास कबीर चढे गज ऊपरि राज दियौ अविनासी। —(वही)

(३) सुखिया सब ससार है, खावै अरु सोवै।

दुखिया दास कबीर है, जागै अरु सोवै ॥ —(साखी)

३. (१) जाति जुलाहा मति कौ धीर। हरषि-हरषि गुन रमै कबीर।

—(वा० पृष्ठ १२४)

४. (१) हरि को नाम अभै पद दाता कहै केबीरा कोरी—(वही पद ३४६)

खडन किया है। बनजारा शब्द का प्रयोग कबीर ने उस जुलाहे के लिए किया है जो आस-पास के बाजार में अपना बुना कपड़ा बेचने भी जाता है। इस प्रकार के रूपको में आपने व्यापारी के रूप का चित्रण किया है।

कबीरदास जी ने यह स्पष्ट करने में सकोच नहीं किया कि उनकी जाति जुलाहा उस समय एक बहुत ही नीची जाति मानी जाती थी और इसीलिए आपने अपने लिए 'कमीना'^१ शब्द का प्रयोग किया है। कबीरदास जी ने अपने को कमीन कहकर अपने अन्दर हीनता का अनुभव नहीं किया, बल्कि व्यग्य ही कसा है अपने को ऊँचा कहने वाले तिलकधारी पंडितों पर। कबीर मानवतावादी महापुरुष थे जिनके निकट जाति-भेद का कोई महत्व नहीं था।

कबीर के विचारों में हिंदू और सूफी मुसलमानों के विचारों का समन्वय मिलता है। इसीलिए कुछ विचारक उन्हें जन्म का हिन्दू भी मानते हैं। कहा जाता है कि वह ब्राह्मण-कुल में उत्पन्न होकर एक जुलाहे के परिवार में पाले गये। मिस्टर वेस्टकाट ने उन्हें जन्म से ही मुसलमान माना है। डा० बड्यवाल ने उन पर योग मार्ग का प्रभाव मान कर यह सिद्ध करने का प्रयास किया है कि यह पहिले कोरी (हिन्दू जुलाहे) थे और फिर जुलाहे (मुसलमान जुलाहे) बने। आपने इन पर गुरु गोरखनाथ का स्पष्ट प्रभाव माना है। डा० हजारीप्रसाद द्विवेदी आपको नवधर्मावतरित जुलाहा जाति से मानते हैं। नाथ पंथियों का आप पर प्रभाव था।

डा० हजारी प्रसाद जी का मत इस दिशा में हमें अधिक पुष्ट प्रतीत होता है कि कबीरदास जी का जन्म जोगी जाति में ही हुआ होगा परन्तु उन पर भक्ति-मार्ग का प्रभाव भी प्रारम्भिक काल से ही मिलता है।

कबीर के माता-पिता का ज्ञान प्राप्त करने में यदि हम रैदास और अनन्त दास तथा अन्य सत्तों पर अपने ज्ञान को आधारित करते हैं तो हमें उन्हें मुसलमान^२ ही मानना होता है। परन्तु स्वयं कबीर की रचनाओं में अनेकों स्थानों पर उनका मुसलमान कुल में केवल पालित होने का ही आभास मिलता है।

कबीरदासजी के जन्म-स्थान^३ के विषय में हमें अन्तःसाक्ष से काफी प्रमाण

१. तहाँ जाहु जहाँ पाट-पटम्बर अगर चन्दन घसि लीना।

आई हमारै कहाँ करोगी हम तो जाति कमीना ॥

—(क० ग्र० पद २७० इत्यादि)

२. जाकै ईद बकरीद कुल गऊ रे बधु करहि मानियहि सेख सहीद पीरा।
जाके बाप बैसी करी पूत ऐसी सरी तिहु रे लोक परसिध कबीरा ॥
जाके कुटुम्ब के डेढ सब ठोर ढोवत फिरहि अजहु बनारसी आसपासा।
अचार सहित विप्र करहि डण्डउति तिनि ननै रविदास दासानुदासा ॥

—(रैदास)

३. काशी में हम प्रकट भये हैं, रामानन्द चिताये।

मिलते हैं और उसके पश्चात् भी वह कहीं-कहीं रहे^१ इसका भी सकेत मिलता है। कबीरदास जी की मृत्यु मगहर^२ में हुई यह भी अतःसाक्ष से स्पष्ट है।

कबीर का परिवार—कबीर के परिवार में उनकी जीवनियों के आधार पर उनके अतिरिक्त पाँच अन्त प्राणी माने जाते हैं। उनके पिता का नाम मूरी था, माता का नाम नीमा, पत्नी या शिष्या का नाम लोई, सतान या शिष्य-शिष्या के नाम कमाल और कमाली थे। माता-पिता का उल्लेख साम्प्रदायिक कथाओं में बहुत कम है। पिता का उल्लेख केवल उस समय आता है जब वह तालाब से कबीर को उठाकर अपने घर लाते हैं और माता के विषय में यह उल्लेख मिलता है कि वह कबीर से सर्वदा रुष्ट रहती थी। कबीर की बानियों में दोनों के विषय में कोई उल्लेख नहीं मिलता। जिन पदों में कुछ उल्लेख सा जान भी पड़ता है वह भ्रामक ही है, क्योंकि जब पद को आध्यात्मिक अर्थ की कसौटी पर कसने का प्रश्न उठता है तो वहाँ माता पिता का भ्रम एकदम लुप्त हो जाता है। भाई शब्द का उन्होंने जहाँ भी प्रयोग किया है वह माया के लिए उपयुक्त ठहरता है, परन्तु यह असंभव नहीं कि कहीं-कहीं पर उनकी कविता में गौण रूप से लौकिक पक्ष भी उभर आया हो। कबीर ने आध्यात्मिक प्रचार का कार्य ग्रहण करके निश्चित रूप से ताना बुनना छोड़ दिया होगा और इससे उनके परिवार की आशाओं पर भी तुषारापात हुआ होगा। उसी का चित्रण कवि अपने पद^३ में करता है। यहाँ भी भाई का अर्थ माया के रूप में सरलतापूर्वक ग्रहण किया जा सकता है, परन्तु इससे माता भी आभास मिलता है। इस प्रकार आपकी कविता में यत्र-तत्र माता के विषय में सकेत मिलता है।

कबीर की स्त्री और बच्चों का जहाँ तक सबध है वहाँ तक कबीरपंथी लोग उन्हें अविवाहित ही मानते हैं। इसलिए साम्प्रदायिक विचार से इसका प्रश्न उठता ही नहीं, परन्तु ग्रन्थ साहब में एक दोहा^४ मिलता है जिसके

१ (१) मानिकपुरहि कबीर बसेरा, महुँति सुनी शेख तकि केरा।

(२) तू बामन मैं कासी का जुलाहा, चीन्ह न मोर गियाना।

—(बा० प० २५० तथा स० क०, आ० २६)

२. का वासी का मगहर ऊसर हृदय राम बस मोरा।

जो कासी तन तजई कबीरा रामहि कौन निहोरा ॥

—(बी० श० १०३)

३. तनना बुनना तज्य कबीर, राम नाम लिखि लिया सरीर

जब लग भरौ नली का बेह, तब लग टूटै राम सनेह ॥

ठाड़ी रोवै कबीर की भाई, ए लरिका क्यूँ जीवै खुदाई।

कहहि कबीर सुनहु री भाई, पूरनहारा त्रिभुवन राई ॥

—(बा० प० २१)

४. बूढ़ा बस कबीर का, उपजिओ पूत कमालु।— (स० क०, स० ११५)

आधार पर यह अनुमान करना कठिन है कि कबीरदास जी अविवाहित थे और उनके कोई सन्तान नहीं थी। इस दोहे से यह स्पष्ट हो जाता है कि जब उनके पुत्र था तो निश्चित रूप से उनकी स्त्री कमाली भी रही होगी। कमाली नाम का उल्लेख हमें उनकी बानी में नहीं मिलता परन्तु नाम न मिलना यह सकेत नहीं करता कि उनकी स्त्री नहीं थी। कबीर के पदों में लोई शब्द का प्रयोग मिलता है और सम्भवतः यही नाम धारिणी कबीर की स्त्री थी। परन्तु कुछ विद्वानों ने खोज कर लोई का अर्थ 'लोग' या 'कम्बल' किया है और जहाँ-जहाँ भी कबीर ने लोई शब्द का प्रयोग किया है वही-वही पर इन अर्थों का समावेश करके देखने पर यह अर्थ ठीक बैठता है। इसलिए लोई शब्द से कबीर की स्त्री के नाम का आभास ग्रहण करना सदिग्ध ही है। परन्तु इसके अतिरिक्त आदि ग्रन्थ में एक पद^१ के अन्दर कबीर की स्त्री नाम धनिआ मिलता है। डा० रामकुमार वर्मा के मत के अनुसार तो लोई तथा धनिआ दोनों ही सम्भवतः कबीर की स्त्रियाँ थी, परन्तु हमारे विचार से लोई का स्त्री होना सदिग्ध है। यह हो सकता है कि वह कोई उनकी चेली रही हो। कबीरदास जी ने रामानन्द जी से प्रभावित होने के पश्चात् अपनी स्त्री धनिआ का नाम रामजनियाँ पुकारना आरम्भ कर दिया था। डा० रामकुमार के दो स्त्री वाले कथन के समर्थन में निम्नलिखित पद प्रकाश डालता है—

भरी सरी मुई मेरी पहिली बरी ।

जुग जुग जीवड मेरी अब की धरी ॥

यों यदि हम कबीर की बानी में ससार के नाते-रिश्तों को खोजना ही आरम्भ कर दें तो सम्भवतः हमें सभी मिल जाएंगे। उनकी रचनाओं में सास, जेठ, ससुर, देवर, ननद, इत्यादि सभी मिलते हैं परन्तु इन सबका प्रयोग कवि ने केवल रूपक के रूप में ही किया है अपना जीवन चरित्र लिखने या उस पर प्रकाश डालने के लिए नहीं। इसलिए इन शब्दों को व्यर्थ के लिए खींचतान कर कबीर के जीवन का नया अध्याय खोलने का व्यर्थ प्रयास नहीं करना चाहिए।

कबीर के गुरु—कबीरदास जी के गुरु के रूप में हमारे सामने दो नाम आते हैं, एक रामानन्द जी का तथा दूसरा शेख तकी का। कबीर-पंथी परम्परा के मत उन्हें रामानन्द जी द्वारा ही दीक्षित मानते हैं, परन्तु कुछ सूफी सिद्धांतों के मानने वालों को इसमें आपत्ति है और वह उन्हें शेख तकी द्वारा दीक्षित मानते हैं। कबीर की साधना-पद्धति में हमें पूर्ण रूप से भारतीयता मिलती है, इसलिए परम्परागत विचार से उनका रामानन्द जी का शिष्य होना ही अधिक युक्ति-

-
१. मेरी बहुरिया को धनिया नाउ, ले राख्यो राम जनिया नाउ,
इन मुडियन मेरा घर घुघरावा, बिठवहि राम रमौआ लावा,
कहत कबीर सुनहु मेरी माई, इन मुडियन मेरी जाति गँवाई।

संगत ठहरता है। यह मानने पर भी कि कबीरदास जी रामानंद जी के शिष्य थे हमें यह भी मानना ही होगा कि उन्होंने मुसलमान साधू सतों का भी सत्संग^१ कम नहीं किया। परन्तु इन सत्संगों का कबीरदास जी पर कोई प्रभाव नहीं पड़ा और उन्होंने उन सभी मुसलमान सतों से अपना ही मत मानने^२ के लिए अनुरोध किया है। कबीरदासजी का रामानंदजी से दीक्षित होना उनकी ही साखियों^३ से प्रमाणित होता है। साधारणतया रामानंदजी की मृत्यु स० १४६७ वि० में मानी जाती है। इस हिसाब से इनकी मृत्यु के समय कबीरदास जी की आयु केवल ११-१२ वर्ष की ठहरती है और इतनी कम अवस्था में कबीरदासजी का रामानंद जी से दीक्षा लेना कुछ युक्ति संगत प्रतीत नहीं होता। यहाँ हमें रामानंद जी के मृत्यु-संवत् पर तनिक विचार करना होगा। श्री पुरुषोत्तमलाल जी इस विषय में लिखते हैं, “रामानंद जी श्री रामानुजाचार्य की शिष्य परम्परा में थे। कुछ लोगों ने उन्हें उनकी पाँचवी पीढ़ी में और कुछ ने चौदहवी पीढ़ी में माना है। रामानुजाचार्य की मृत्यु स० ११९४ वि० में हुई। यदि रामानंदजी की मृत्यु स० १४६७ में मानी जाय तो दोनों की मृत्यु के बीच २७३ वर्ष का अंतर पड़ता है। चार पीढ़ियों में इतना समय (औसत ६९ वर्ष) व्यतीत होना सम्भव नहीं जान पड़ता। इसके लिए अधिक से अधिक १२० वर्ष पर्याप्त ह। इस हिसाब से रामानंद जी की मृत्यु लगभग १३१३ वि० में ठहरती है। और यदि उन्हें चौदहवी पीढ़ी में मान तथा प्रत्येक पीढ़ी के लिए २५ वर्ष औसत रख ले, तो लगभग १५१९ वि० (११९४ + ३२५ = १५१९) तक उनका रहना निश्चित होता है। ये दोनों ही समय—स० १५१९ और स० १४६७ से बहुत दूर हैं। अब हम देखें कि इनमें किसके सत्य होने की सम्भावना अधिक है।

कबीर के परचई-लेखक अनन्तदास स्वामी रामानंद जी की ही शिष्य-परम्परा में हो गए हैं, इसका उल्लेख उन्होंने स्वयं किया है। पीपा की परचई में उन्होंने लिखा है—

रामानन्द के अनन्तानन्द । सब प्रगटज्यो पुरन चन्हू ।

ताको अगर आगरं प्रेम । लै निबह्यौ सुमिरन कीने ॥

अगर की सीख विनोदी पाई । ताको दास अनतहि आई ॥

इसमें प्रतिलिपिकार की भूल से अवश्य एक चौपाई बीच में छूट गई है,

१. मानिकपुरहि कबीर बसेरा । महति सुना शेख तकि केरा ।

ऊजी सुनी जौनपुर थाना । झूँसी सुनि पीरन के नामा ॥

२. शेख अकरदी तुम मानहु बचन हमार ।

आदि अन्त औ जुग-जुग देखहु दीठि पसार ॥

३. कबीर रामानन्द का, सतगुरु मिले सहाय ।

जग में जुगति अनूप है, सोई दर्ई बताय ॥—(दो० ६)

क्योंकि यह अत्यन्त प्रसिद्ध बात है कि अनन्तानन्द के शिष्य कृष्णदाम पयहारी (गलताँवाले) थे जो अग्रदास जी के गुरु थे। इस प्रकार यह गुरु-शिष्य परम्परा यो होनी चाहिए—रामानन्द-अनन्तानन्द-कृष्णदास-अग्रदास-विनोदी-अनतदास। अनतदास रामानन्द से छठी पीढ़ी में हुए। यह स० १६४५ तक तो अवश्य वर्तमान थे। मोटे तौर पर अनतदास तक पाँच पीढ़ियों के लिए १२५ वर्ष का समय रखा जाय तो अनतदास के समय में से इसे निकाल देने पर रामानन्द जी का समय (१६४५—१२५) स० १५२० तक ठहरता है। इस प्रकार चाहे रामानुज से नीचे चौदह पीढ़ी तक देखे, चाहे अनन्तदास से ऊपर छठी पीढ़ी तक देखे, दोनों प्रकार से रामानन्द जी का समय स० १५१६—१५२० तक आता है। परन्तु यह स्मरण रखना चाहिए कि यह एक मोटा हिसाब है जिसमें १०-१५ वर्ष आगे पीछे होना सर्वथा सम्भव है। इस अनुमान से कबीर की जो एक मृत्यु-तिथि स० १५०५ प्रसिद्ध है, वह कबीर की न होकर रामानन्द की ही मृत्यु-तिथि हो सकती है। ऐसा मान लेने पर यह मामला सरल हो जाता है कि कबीर की दीक्षा स० १४७५—७६ के लगभग हुई और उसके बाद वह स० १५०५ तक लगभग ३० वर्ष गुरु के साथ रहे।

कबीरदास जी के रामानन्दजी द्वारा दीक्षित होने के विषय में उक्त विचार हमें मान्य है और यह समय का हिसाब भी अनुमान से ठीक ही प्रतीत होता है। कबीरदास जी शेख तकी से मिले अवश्य परन्तु उनसे दीक्षा नहीं ली।

कबीर का पर्यटन—कबीरदास जी का विश्वास तीर्थों इत्यादि में नहीं था और इसीलिए हमें उनकी रचनाओं में उनके देशाटन करने का बहुत कम उल्लेख मिलता है। परन्तु इस काल के सत्तो में देशाटन की एक प्रवृत्ति पाई जाती है जिसका नितान्त अभाव हम कबीरदास जी में भी नहीं देखते। मुसलमान फकीरों के सत्संग के लिए कबीरदास जी झूँसी, जौनपुर, मानिकपुर इत्यादि स्थानों पर गए, इसका उल्लेख हम पीछे भी कर चुके हैं और इसका संकेत हमें कबीरदास जी के पदों में भी मिलता है। कबीरदास की परचई के लेखक अनतदास जी आपके, अपनी गुरुमण्डली के साथ, पीपा के देश (गागरोन गढ़) और द्वारिका जाने पर भी प्रकाश डालते हैं। आपके मथुरा जाने की ओर भी संकेत किया गया है परन्तु कबीरदास जी ने यह पर्यटन धर्म-प्रेरणा से किया होगा यह अनुमान लगाना कठिन है क्योंकि उन्होंने तो अपनी वाणी में तीर्थाटन^१ और हज की निस्सारता पर ही अपने विचार प्रकट किये हैं। फिर भी चाहे खोज के लिए ही क्यों न हो परन्तु उन्होंने देशाटन कुछ अवश्य किया होगा। निम्नलिखित पद

१. मथुरा जावै द्वारिका, भावै जा जगनाथ।

साध-सगति हरि-भगति बिन, कछु न आवै हाथ ॥

—(कबीर-वचनमृत, साखी भाग, पृ० १४३, दो० ३)

से थोड़ी सी इसकी झलक मिलती है—

कबीर सब जग हँडिया, मदिल कंधि चढ़ाइ ।

हरि बिन अपना को नहीं, देखे ठोकि बजाइ ।

परन्तु यह निश्चित ही है कि वह तीर्थ-भ्रमण में विश्वास नहीं रखते थे । उनकी कुछ उक्तियों^१ के आधार पर उनका काबे जाना मान लेना नितान्त भ्रम-मात्र है । उनका तो हज भी गोमती तीर पर ही समाप्त हो जाता था ।

हज हमारा गोमती तीर .. (वही आ० १३)

कबीर ने जहाँ भी इन तीर्थों के नाम लिए हैं वहाँ उनका लक्ष्य कभी भी लौकिक पक्ष में नहीं रहा और इनकी असारता प्रकट करने के लिए ही इनका प्रयोग किया गया है । इसलिए यह मानते हुए भी कि कबीर कुछ स्थानों पर पर्यटन के लिए गये होंगे यह मानना कठिन है कि यह उनके धर्म-विश्वास का कोई अंग बन सकता है ।

कबीर की शिष्य-परम्परा—महाकवि कबीर ने अपनी वाणी में गुरु और शिष्य के पारस्परिक सम्बन्धों का मुक्त कण्ठ से गान किया है । आपके मतानुसार तो गुरु का स्थान किसी भी प्रकार भगवान् से कम नहीं है । ऐसी दशा में जिन-जिन लोगों को आपने सत् पथ दिखलाया, जब उन्होंने आपको गुरु माना होगा तो आप उन्हें इस लाभ से वंचित नहीं कर सकते थे । भक्त-परम्परा के आधार पर बिजली खाँ, धर्मदास, बीरसिंह बघेला, मुरत गोपाल, जीवा, तत्त्वा, जागूदास इत्यादि आपके शिष्य हैं । बीरसिंह बघेला के नाम का उल्लेख अनन्त-दास कृत परचर्य में मिलता है । स्वयं कबीरदासजी की बानी में कहीं पर भी इस प्रकार का कोई संकेत नहीं मिलता ।

कबीर के जीवन की अन्य प्रसिद्ध घटनाएँ—सत-परम्परा के कवियों के विषय में कुछ अलौकिक घटनाओं की प्रसिद्धि भी पाई जाती है । इसी प्रकार की कुछ घटनाएँ कबीरदास जी के जीवन से भी सम्बन्धित हैं । उनका संक्षेप में नीचे विवरण दिया जाता है—

(१) कहते हैं कि एक बार गोरखनाथ ने रामानन्द को योग-दगल के लिए ललकारा । कबीरदास ने तुरन्त आगे बढ़कर एक धागा आसमान में फेंक दिया और उस पर गोरखनाथ जी के लिए आसन बन गया । इससे सभी दर्शक चमत्कृत हो उठे ।

(२) एक बार बीरसिंह देव की सभा में बैठे-बैठे आपने पुरी में जगन्नाथ जी के पडा का झलता हुआ पैर शीतल कर दिया था ।

१. हज काबे होई-होई गया, केती बार कबीर ।

मीरा मुझ सूँ क्या खता, मुखाँ न बोलै पीर ॥

(३) एक बार आपने एक माता पर दया-दृष्टि करके उसके मृतक बच्चे को जिला दिया था ।

(४) मृत्यु के समय आपके शव का केवल फूलों में शेष रह जाना भी इसी प्रकार की घटना है ।

उक्त घटनाएँ सत्य हैं अथवा असत्य इसका निर्णय आज करना कठिन है । इस प्रकार की अनेकों घटनाएँ और करामाते इन योगी सत्तों के विषय में प्रचलित हैं ।

जिस काल में महाकवि कबीर ने जन्म लिया उस काल की राजनैतिक, सामाजिक, साहित्यिक, और धार्मिक परिस्थितियों तथा विचार-धाराओं का प्रभाव कबीर के जीवन, व्यक्तित्व तथा विचारों पर पड़ना अवश्यम्भावी था। कबीर की विचारधारा तथा व्यक्तित्व ने अपने काल की विचारावलियों तथा प्रवृत्तियों को भी प्रभावित किया है, यहाँ हमें यह भी नहीं भुला देना होगा। इस अध्याय में हम उन परिस्थितियों तथा विचारधाराओं पर संक्षेप में विचार करेंगे कि जिन्होंने मिलकर कबीर के जीवन और साहित्य को वह रूप प्रदान किया जिसने समाज में एक उथल-पुथल पैदा कर दी और देश को एक नवीन विचार-धारा में प्रवाहित किया।

देश की राजनैतिक स्थिति—हमने पीछे महाकवि कबीर का जीवन-काल स० १४५५ से १५७५ तक निश्चित किया है। यह समय लगभग चौदहवीं शताब्दी के मध्यकाल से पंद्रहवीं शताब्दी के मध्यकाल तक ठहरता है। मोहम्मद तुगलक का समय (१३२५-५३) का था जिसमें देश की राजनैतिक तथा आर्थिक दशा बहुत खराब हो चुकी थी। तुगलक के राजधानी बदलने, ताबे का सिक्का चलाने इत्यादि के साथ ही साथ दुर्भिक्ष भी देश में पड़ा और इस प्रकार देश का वातावरण एकदम अशांति और क्रान्ति का साम्राज्य बन गया। मुहम्मद तुगलक के बाद देश का शासन फिरोजशाह तुगलक के हाथों में आया। फिरोजशाह तुगलक के समय में देश की परिस्थिति और भी खराब हो गई और उसकी धर्मान्धता ने देश में त्राहि-त्राहि मचा दी। ब्राह्मणों पर पॉल-टैक्स लगाया गया और उनसे अपने धर्म को श्रेष्ठ कहने का भी अधिकार छीन लिया गया। इस काल में अनेकों हिन्दुओं को तलवार के घाट उतारा गया और कहा जाता है कि कुछ लोगों को जीवित ही जला दिया गया। फिरोजशाह के पश्चात् भी कोई न्यायप्रिय शासक गद्दी पर नहीं बैठा। जो सुलतान सिंहसनारूढ़ हुए वह सभी क्रूर तथा धर्म के पक्षपाती और विलासी

थे। इसी अशांति के समय (१३६८) में तैमूर ने आक्रमण करके हिन्दुओं पर जो जुल्म ड़ाया वह इतिहास के पन्नों पर उन घृणित अक्षरों से लिखा हुआ है कि जिन्हें मानवता सम्भवतः कभी भी धोकर साफ नहीं कर सकेगी। 'मिडिबल इण्डिया' में इस घटना का विस्तार के साथ चित्रण किया गया है। यह काल हिन्दू-धर्म और उसके अनुयायियों के लिए वह समय था जब कि उनका मान, उनकी मर्यादा, उनके बालबच्चे, उनका धन-माल सभी कुछ अत्याचारी शासकों और आक्रमणकारियों की लोलुप दृष्टि का शिकार बना हुआ था। अनाचार, आचरण-भ्रष्टता, अत्याचार, दारिद्र्य, अशांति, निराशा और क्लान्ति का देश के कोने-कोने में बोलबाला था।

देश की ऐसी दुर्दशा के समय शासन की बागडोरें तुगलक वंश के हाथों से छिनकर लोदी वंश के हाथों में आई और एक बार बहलोल लोदी के रूप में देश को आशा की झलक दिखलाई देने लगी परन्तु देश के दुर्भाग्यवश वह अधिक दिन शासन-सत्ता को न सँभाल सका और उसके पश्चात् शासन की बागडोरें सिकन्दर लोदी के हाथों में चली गई। सिकन्दर लोदी का समय हिन्दुओं के लिए और भी भयानक आया। इस काल में हिन्दुओं को गाजर-मूली की तरह काटकर फेंक दिया गया। एक-एक दिन में उसने १५०० हिन्दुओं को मौत के मुँह में पहुँचा कर अपनी इस्लामी लिप्ता को शात किया। यहाँ तक कि उसने लोगों का यमुना में स्नान करना भी बन्द कर दिया था। मदिरो को तुड़वाकर उनके स्थानों पर सराएँ बनवाई गई और इस प्रकार हिन्दू धर्म पर कुठाराघात हुआ।

इन्हीं महाशय सिकन्दर लोदी ने एक बार महाकवि कबीर को भी दंडित करने का प्रयास किया था, परन्तु सौभाग्य से वह बच गये।

इस प्रकार हमने देखा कि राजनैतिक विचार से कबीर का जीवन-काल महान् अन्धकारपूर्ण था और चारों ओर निराशा का साम्राज्य छाया हुआ था।

देश की धार्मिक स्थिति—कबीर-कालीन परिस्थिति पर विचार करने से यह स्पष्ट हो गया कि इस काल में हिन्दुओं की दशा बहुत खराब थी। उन्हें किसी प्रकार की भी स्वतंत्रता नहीं थी। जीवन के साधारण धार्मिक नियमों को भी वह स्वतंत्रता-पूर्वक नहीं निभा सकते थे। हिन्दू राजाओं का युग समाप्त हो चुका था। उनका एक प्रकार से सर्वनाश हो गया था और मुसलमानों सत्ता के सम्मुख हिन्दू इस काल में सिर नहीं उठा सकते थे।

हिन्दुओं का बल-पौरुष समाप्त ही था। वह अपनी रक्षा करने में असमर्थ थे। कोई संगठित प्रयास वह यवनों के विरुद्ध प्रस्तुत नहीं कर सकते थे। अत्याचारों को उल्कापात की भाँति सहन भर कर लेना ही इस समय इनके वंश की बात रह गई थी। आत्मग्लानि के साथ अपनी आँखों के सम्मुख अपनी मान-मर्यादा को उजड़ते और लूटे जाते देख कर भी वह एक शब्द मुख से नहीं निकाल

सकते थे। ऐसी दशा में स्वदेश, स्वधर्म और आत्मा की उन्नति के प्रश्नों का उनके जीवन से लोप हो चुका था।

इस काल में भारत का हिन्दू-जीवन चारों ओर से निराश होकर भगवान् की शरण में घुटने टेक कर गिर पड़ा, उसने ईश्वर की शरण ली, ईश्वर का सहारा लिया। भारत ने धर्म की वह व्यवस्था भी देखी थी जब राज्य-शासन भी उसी के द्वारा संचालित होता था, परन्तु आज तो राजनीति का धर्म से कोई सम्बन्ध ही नहीं रह गया था। धर्म की शृंखलाएँ ढीली पड़ चुकी थी और ऐसी परिस्थिति में धर्म के अन्दर अनेकों धाराएँ प्रवाहित होकर अपना-अपना स्वतंत्र मार्ग बना चुकी थी। उनकी कोई व्यवस्था नहीं थी और सभी अपनी-अपनी डेढ़ चावल की खिचड़ी प्रथक रूप से पका रहे थे। धर्म के क्षेत्र में अस्त-व्यस्त और विशृंखल प्रवृत्तियों का बोलबाला था।

इस समय तक आते-आते समाज में उच्च और सामान्य वर्ग बन चुके थे और उनके पारस्परिक सम्बन्ध भी एक दूसरे के साथ कटुता को लेकर चलते थे। उच्च वर्ग के लोग सामान्य वर्ग के लोगों को मानवता के भी अधिकारी नहीं मानते थे। इन उच्च और सामान्य वर्ग के लोगों में जहाँ तक ईश्वर की मान्यता का सम्बन्ध था उसके मूर्त और अमूर्त रूप को लेकर अनेकों प्रकार के बखड़े खड़े हो गये थे। इसके अतिरिक्त आस्तिक और नास्तिक स्वरूप को लेकर भी सामान्य जनता में कई भावनाएँ प्रचलित हो चुकी थी।

यहाँ यह जान लेना उचित होगा कि छठी शताब्दी से लेकर ग्यारहवीं शताब्दी तक भारत की जनता विचार-धारा के विचार से एक प्रकार पूर्ण रूप से नास्तिकों के हाथों में जा चुकी थी। बौद्ध धर्म के प्रचार से सहजयान, बज्रयान, निरजन-पथ धारी इत्यादि धाराओं का वेग देश में बढ़ रहा था। इस वेग को रोकने और एक बार फिर से भारत में ब्राह्मण-धर्म का पुनरुद्धार करने का कार्य जगतगुरु शंकराचार्य ने किया। परन्तु शंकराचार्य द्वारा प्रवाहित धारा पूर्ण रूप से आचार्यों की धारा थी जिसका प्रभाव सामान्य वर्गों में उतना अधिक नहीं हुआ जितना उच्चवर्गों में हुआ। यहाँ यह भी जान लेना आवश्यक है कि शंकराचार्य के पश्चात् आने वाले आचार्यों के मत शंकराचार्य के मत का समर्थन न होकर उनकी प्रतिक्रिया स्वरूप थे। यह आचार्य रामानुजाचार्य, मध्वाचार्य तथा बल्लभाचार्य थे। इन सभी आचार्यों के दार्शनिक वादों में पारस्परिक अन्तर है, परन्तु इन सभी ने साधना में भक्ति को प्रधानता दी है। रामानुजाचार्य ने साधना में ज्ञान को प्रधानता दी थी। यह दोनों विचार-धाराओं का प्रधान अन्तर है।

बौद्ध धर्म की विशृंखल धाराओं के प्रति, जिनका उल्लेख हम ऊपर कर चुके हैं, यवनों के भारत में बढ़ने वाले प्रभाव के फलस्वरूप बहुत बड़ी प्रतिक्रिया देखने को मिलती है। इसका प्रभाव, जनता तथा विचारकों, दोनों पर समान

रूप से दिखलाई देता है। उत्तर भारत में नाथ-पथ और दक्षिण भारत में लिंगा-यत आदि धर्मों का उदय इसी प्रतिक्रिया के फलस्वरूप माना जाना चाहिए।

नीचे हम उक्त आचार्यों की विचार-धाराओं का संक्षेप में विवरण प्रस्तुत करते हैं।

शंकराचार्य—शंकराचार्य अद्वैत सिद्धांत के प्रधान प्रतिपादक हैं। माया-वाद का भी इन्हें आचार्य माना जाता है। आपने जगत को मिथ्या कहा है और ब्रह्म तथा जीव में कोई तात्त्विक भेद नहीं माना। आपने माया का आवरण और विक्षेप दो रूप में चित्रण किया है। आवरण माया की वह शक्ति है जो जीवात्मा की दृष्टि से ब्रह्म के विशुद्ध स्वरूप को ओझल कर देती है और ब्रह्म को एक प्रकार से ढक लेती है तथा विक्षेप माया की वह शक्ति है जिसका सहारा लेकर ब्रह्म जगत का निर्माण करता है। जहाँ तक जीवात्मा का सम्बन्ध है उसे शंकराचार्य नित्य मानते हैं; ब्रह्म से उसका सर्वदा ऐक्य रहता है। आत्मा चैतन्य-स्वरूप है। जीव शरीर का अध्यक्ष है और कर्म-फल के अनुसार शरीर में प्रवेश करता है तथा उसका त्याग करता है। जीव की दो प्रकार की प्रवृत्ति होती हैं अतर्मुंखी तथा बहिर्मुंखी। जब जीव अन्तर्मुंखी प्रवृत्तियों के आधीन कार्य करता है तो उसका झुकाव ब्रह्म की ओर होता है और जब वह बहिर्मुंखी प्रवृत्तियों में बहने लगता है तो उस पर आवरण अर्थात् माया का प्रभाव बढ़ने लगता है और वह ब्रह्म से विमुख होकर दुनिया में फँसने लगता है। शंकराचार्य ने ब्रह्म-प्राप्ति के साधनों में कर्म, भक्ति और ज्ञान के क्षेत्र में ज्ञान को प्रधानता दी है।

कबीर के विचारों पर हमें शंकराचार्य के वेदान्त का स्पष्ट प्रभाव दिखलाई देता है।

रामानुजाचार्य—रामानुजाचार्य शंकराचार्य की भाँति श्रुतिप्रमाण में मान्यता रखने पर भी दर्शन में तीन पदार्थ मानते हैं—चित, अचित और ईश्वर अर्थात् जीव, प्रकृति और ईश्वर (ब्रह्म)। आपके मतानुसार ईश्वर सर्वान्तरयामी है। परन्तु साथ ही जीव तथा प्रकृति भी नित्य और स्वतन्त्र हैं। परन्तु स्वतन्त्र होने पर भी इन्हें ईश्वर के आधीन ही रहना पड़ता है। आपके मतानुसार उपनिषद् प्रतिपाद्य ब्रह्म सगुण ब्रह्म ही है। जहाँ ईश्वर चिद्-चिद् के सम्बन्धक प्रश्न हैं वहाँ श्री भाष्य में चिद्-चिद् को विशेषण और ईश्वर को विशेष्य माना है। यही कारण है कि रामानुजाचार्य के मत का नामकरण भी विशिष्टाद्वैत के रूप में हुआ। ईश्वर स्वेच्छा से जगत का उत्पादन करता है। जगत की सृष्टि और संहार अपनी लीला के लिए करता है। प्रलय के समय जीव और प्रकृति सूक्ष्म रूप धारण करके परब्रह्म में विलीन हो जाते हैं। इस प्रकार सूक्ष्म चिद्-चिद् विशिष्ट ब्रह्म को 'कारणवस्थ ब्रह्म' तथा सृष्टि-काल के स्थूल रूप को 'कार्या-

वस्थ' ब्रह्म कहते हैं। परिणामवादी विशिष्टाद्वैत में ही कार्यकारण का भेद मिलता है। रामानुजाचार्य जीव को अनन्त और अणु रूप मानते हैं। जीव को उन्होंने ब्रह्म से प्रथक नहीं माना वरन् प्राथक्य को गुणों के कारण माना है।

शकराचार्य के ही समान रामानुजाचार्य ने भी मनुष्य का मुख्य लक्ष्य मुक्ति प्राप्त माना है, परन्तु मुक्ति प्राप्त करने के साधनों में जहाँ शकराचार्य ने ज्ञान को प्रधानता दी है वहाँ रामानुजाचार्य ने भक्ति को अपनाया है। कबीर-कालीन सत तथा महात्माओं की धार्मिक विचार-धारा को जितना रामानुजाचार्य की भक्ति तथा प्रपत्ति प्रभावित कर सकी उतना प्रभाव शकराचार्य की ज्ञानाश्रयी धारा का नहीं हुआ। कबीरदास जी ज्ञान मार्गी होने पर भी भक्ति-भावना से प्रभावित हुए बिना नहीं रह सके।

मध्वाचार्य—मध्वाचार्य द्वैतवाद के प्रवर्तक हैं। ब्रह्म सम्प्रदाय का आरम्भ आप के ही विचारों से हुआ था। यह विष्णु को साक्षात् परमात्मा मानते हैं और वही अनन्त गुण सम्पन्न है। सजातीय तथा विजातीय सभी तत्व उसमें विद्यमान हैं। वह ससार के जीवों से विलक्षण है और नाना रूप धारण करते रहते हैं। लक्ष्मी परमात्मा की शक्ति है, उनके आधीन हैं, परन्तु उनसे सर्वथा भिन्न हैं। वह जीव को सासारिक मानते हैं और मुक्ति प्राप्त करना जीव का परम लक्ष्य है। मुक्त होने पर जीव ब्रह्म को प्राप्त होता है। रामानुजाचार्य के ही समान यह भी भक्ति को मुक्ति का साधन मानते हैं। इनकी विचार-धारा का कबीर पर हम कोई विशेष प्रभाव नहीं पाते, परन्तु मध्यकालीन आध्यात्मिक विचार-धारा को आपके विचारों ने कुछ कम प्रभावित नहीं किया।

निम्बार्काचार्य—निम्बार्काचार्य द्वैताद्वैत मत के प्रतिपादक हैं। आपने ब्रह्म के द्वैत और अद्वैत दोनों रूपों को माना है। वह कर्णव्य के लिए जीव को स्वतन्त्र मानते हैं परन्तु योग के क्षेत्र में वह ईश्वराश्रित हैं। इस प्रकार जीव नियम्य है और ईश्वर नियन्ता। जीव ईश्वर का अंश होने पर भी बहुत प्रकार का है। आपने अचित् के प्राकृत, अप्राकृत और काल तीन रूप माने हैं। निम्बार्क-मत में ईश्वर के सगुण रूप का ही प्रतिपादन मिलता है। आपके विचार से जीवात्मा सासारिक क्लेशों से केवल भक्ति द्वारा ही मुक्ति प्राप्त कर सकता है। प्रपत्ति मूलक भक्ति के द्वारा ही जीव को भगवानानुग्रह प्राप्त हो सकता है। द्वैताद्वैत आध्यात्मिक विचार का भी हमें कबीर की विचारावलि पर कोई प्रभाव नहीं दिखलाई देता।

विष्णुस्वामी—विष्णुस्वामी मध्वाचार्य के मतावलम्बी ही थे। आपने अद्वैतवाद से माया को प्रथक करने का प्रयास किया है। आपने विशेष रूप से राधा और कृष्ण की भक्ति को ही महत्व दिया है। इनका प्रभाव विद्यापति और चण्डीदास की कविता पर पड़ा है। कबीर की विचारधारा से इनका कोई विशेष सम्बन्ध नहीं।

इस प्रकार हमने ऊपर देखा कि देश के वातावरण में, अद्वैत और द्वैत, दोनों ही भावनाओं को लेकर आचार्य लोग आध्यात्मिक क्षेत्र में धर्म का प्रचार कर रहे थे। देश के वातावरण में ज्ञान और भक्ति का एक साथ समन्वय हो रहा था और उससे प्रभावित होकर देश का विचार तथा साहित्य प्रसारित हो रहा था। विचार में भक्ति और भक्ति में विचार का सम्मिश्रण था और इसी को निर्गुणवाद में सगुणवाद और सगुणवाद में निर्गुणवाद भी यदि कहा जाय तो कुछ अनुचित न होगा।

आचार्यों के इन गूढ़ तत्वों को समझना साधारण जनता के लिए कठिन था। इसलिए धर्म के क्षेत्र में कुछ ठेकेदार लोग पैदा हो गए, जिन्होंने धर्म को अपने बस्तो में बाँध लिया और कुछ विशेष अवसरों पर ही अपने अनुयायियों या अनुगामियों को सुनाने, समझाने या अनुसरण कराने का जिम्मा अपने ऊपर ले लिया। जन साधारण ने भी धर्म के पचड़े से इस प्रकार छुट्टी पा ली और कुछ विशेष अवसरों पर खानापूरी के लिए इनके ठेकेदार पुरोहितों को मान्य मान लिया। यह पुरोहितों का एक नया रोजगार बन गया जिसका बाह्याडम्बर विकट रूप से भारत की जनता में छा गया। हिन्दू पुरोहितों के प्रभाव से मुसलमान मुल्ले भी न बच सके और इस वातावरण का उन्होंने भी लाभ उठाया। बुतों के शत्रु, मुसलमान भी पीर पैगम्बरों के पीछे दौड़ने लगे और सन्तों का बोल बाला हो उठा।

महाकवि कबीर ने इस बाह्याडम्बर की अपने साहित्य में खूब खबर ली है उन्होंने हिन्दू या मुसलमान दोनों में से किसी को भी नहीं बखशा है। यह धर्म के क्षेत्र में व्यर्थ का आडम्बरवाद आ जाने की प्रतिक्रिया थी जो कबीर की वाणी में स्पष्ट रूप से प्रतिलक्षित हो उठी। इस प्रतिक्रिया के साथ-ही-साथ कुछ सतों का क्रियात्मक प्रभाव भी कबीर पर पड़ा हुआ स्पष्ट दिखलाई देता है। जिन सतों का कबीर पर स्पष्ट प्रभाव विद्वानों ने माना है उनमें नामदेव प्रमुख है। नामदेव के अतिरिक्त जयदेव और गोरखनाथ के प्रभावों से भी कबीरदास जी वंचित नहीं रह सके।

सत नामदेव—नामदेव जी महाराष्ट्र के सत थे। आपके गुरु का नाम विसोबा खेचर था। आपके हिन्दी में लगभग २१० पद मिलते हैं, जिनमें से हर पद ग्रन्थ साहब में उपलब्ध है। आपके विषय में कहा जाता है कि आप पहिले सगुणोपासक थे और बाद में निर्गुणोपासक हो गये। डा० मोहन सिंह ने लिखा है कि कबीर की शैली तथा भाव प्रवणता पर नामदेव का स्पष्ट प्रभाव है।^१ नामदेव जी की विचारधारा से कबीर की विचारधारा का बहुत कुछ साम्य स्पष्ट दिखलाई देता है। कर्म और वैराग्य का समन्वय दोनों की रचनाओं में मिलता है। दोनों ने ही

१. कबीर एण्ड दी भक्ति मूवमेन्ट—डा० मोहनसिंह—भाग १—पृष्ठ ४८

निर्गुण ब्रह्म की उपासना में आस्था प्रकट की है। दोनों ही जाति-भेद से दूर रहकर अपने आध्यात्मिक विचारों का प्रसार करना चाहते थे। अनन्य प्रेम की भावना दोनों में समान रूप से पाई जाती है। नाम साधना पर दोनों ने ही बल दिया है। शक्ति के क्षेत्र में सेव्य और सेवक की भावना का प्रतिपादन दोनों में समान रूप से मिलता है।

जयदेव—महाकवि कबीर ने जहाँ अपनी वाणी में यत्र-तत्र सत नामदेव के नाम का उल्लेख किया है वहाँ जयदेव को भी नहीं भुलाया।^१ जयदेव संस्कृत गीतकाव्य के प्रसिद्ध लेखक है और आपके गीतों में राधा-कृष्ण की भक्ति का सुन्दर चित्रण है। कबीरदास को सम्भवतः जयदेव की भक्ति-भावना ने प्रेरित किया था और इसलिए उन्होंने उनके नाम का यत्र-तत्र उल्लेख किया है। परन्तु जहाँ तक विचारों का सम्बन्ध है वहाँ कबीर पर जयदेव का हमें कोई प्रभाव दिखलाई नहीं देता। केवल पद-रचना के आकार पर कुछ प्रभाव अवश्य है।

गोरखनाथ—गोरखनाथ जी नाथ-पथ के प्रधान आचार्य हुए हैं और इनके विचारों की अमिट छाप हमें कबीर के विचारों में दिखाई देती है। मन की साधना, प्राण की साधना और इन्द्रियों की साधना का जो विचार कबीर के साहित्य में मिलता है वह हम गोरखनाथ का ही प्रभाव मानते हैं। नाथ-पथ पर पातञ्जली के योग का प्रभाव था और उसी ने कबीरदास को भी प्रभावित किया। योग के जो तत्त्व हमें कबीर की विचारधारा में मिलते हैं वह सब नाथ-पथ की ही देन हैं। इनके अतिरिक्त आचार प्रवणता पर कबीर ने जो जोर दिया है वह गोरखनाथ जी का ही ऋण प्रतीत होता है। कबीरदास की भाषा पर भी गोरखनाथ की भाषा का बहुत बड़ा प्रभाव प्रतिलक्षित होता है।

सूफी सम्प्रदाय—ऊपर हमने संक्षेप में हिन्दू आचार्यों की विचारावलियों तथा उनके कबीर पर पड़ने वाले प्रभाव की ओर संकेत किया है। कबीरदास का दृष्टिकोण बहुत व्यापक था और वह सभी धर्मों में पाई जाने वाली अच्छा-इयों को अपनी वाणी में समाविष्ट कर देना चाहते थे। ईसा की तेरहवीं शताब्दी में रहस्यवादी कवि जलालउद्दीन रूमी का प्रभाव फारस के मुसलमानों पर व्यापक रूप से पड़ा। मुसलमानों में सूफी धर्म का प्रचार हुआ और उसका प्रभाव भारत तक भी पहुँचा। सूफी सम्प्रदाय का प्रसार चिश्ती और सुहरावर्दी ने प्रमुख रूप

१. (१) सनक सनन्दन जयदेव नामा। भगति करी मन उनहुँ न जाना ॥

—(कबीर पद ३३)

(२) सकरु जागै चरन सेव। कलि जागे नामा जैदेव ॥—(बा० प० ३८७,
स० का०, वसंत २)

(३) गुरु परसादी जैदेवु नामा। भगति कै प्रेम इन्ही है जाना ॥

—(स० क०, ग० ३६)

से किया। भारत में इसका प्रचार ख्वाजा मुइनुद्दीन चिश्ती (११४२-१२३६) ने किया। सुहरावर्दी सम्प्रदाय का प्रसार भारत में बहाउद्दीन जकारिया ने किया और इसका प्रसार बंगाल, बिहार, गुजरात, इत्यादि सभी जगह हुआ। कबीर पर सूफी प्रेम-भावना का भी प्रभाव कम नहीं पड़ा।

इस प्रकार हमने ऊपर कबीर-कालीन धार्मिक परिस्थितियों का संक्षेप में ज्ञान प्राप्त किया और देखा कि देश में विभिन्न प्रकार की धार्मिक प्रवृत्तियाँ प्रश्रय पा रही थी। कबीर ने सभी प्रवृत्तियों में से मानवमात्र के लिए लाभदायक तत्त्वों को चुना और अपने साहित्य में उनकी झलक देकर जन-मगल कामना का प्रसार किया।

देश की सामाजिक स्थिति . हिन्दू-समाज—कबीर समकालीन देश की सामाजिक दशा बहुत खराब थी। धार्मिक आडम्बरो और राजनैतिक अव्यवस्थाओं तथा धर्मांधता के कारण समाज का ढाँचा विगूँथल हो चुका था। हिन्दू और मुसलमानों, दोनों के ही जीवन में, पोल आवश्यकता से अधिक आती जा रही थी। मुल्ला और पुजारियों का बोलबाला था और वह धर्मांध जनता को मन माने मार्गों पर डालकर अपना उल्लू सीधा करते चले जा रहे थे। हिन्दू-समाज में कहीं पर भी आशा की झलक दिखलाई नहीं देती थी। भय और शका से समाज का जीवन आच्छादित था। पराधीन जाति के हृदय में भी उत्साह हो इस बात की ओर कभी विजेता जाति ने प्रयत्न नहीं किया। बल्कि उसके शव पर नृत्य करना ही उसने सीखा था। हेयता और निराशा का साम्राज्य हिन्दू जनता में व्यापक रूप से छाया हुआ था। यवनों के अत्याचारों, स्वेच्छाचारिता, क्रूरता, दानवता, बरबरता और अमानुषिकता ने हिन्दू समाज के दिल को प्रकम्पित कर दिया था। जीवन का उत्साह नष्ट हो चुका था और उत्साह के साथ-ही-साथ उन्नति और उत्थान की भी इति-श्री ही समझनी चाहिए। स्वाभिमान और आत्म प्रतिष्ठा के लिए हिन्दुओं के जीवन में कोई स्थान अवशेष नहीं था। अपनी आँखों के सामने अपने देवालयों को नष्ट-भ्रष्ट होते देखना उनके लिए नित्य का कार्यक्रम बन गया था। इसके फलस्वरूप उनका ईश्वर की सत्ता से भी विश्वास उठता चला जा रहा था और मूर्ति-पूजा तथा बहुदेववाद के प्रति तो उनमें महान उदासीनता आती चली जा रही थी।

वर्णव्यवस्था कर्म-गत न होकर जन्म-गत तो पहिले ही हो चुकी थी। परन्तु इस काल में यवनों के आने से इसके प्रतिबन्ध आदि और भी दृढ़ हो गये और चार वर्ण के पेशों के अनुसार अनेकों जातियों में विभाजित हो गये। साथ ही रक्त की शुद्धता का बहाना सामने रखकर धर्म के ठेकेदारों ने समाज से बहिष्कृत करने के द्वार तो खोल दिये परन्तु बहिष्कृत होने के पश्चात् फिर समाज में लौट आने के द्वार बन्द कर दिये गये। इसके फलस्वरूप समाज बराबर क्षीण तथा विभाजित ही होता चला गया। समाज के नियमों को इतना कड़ा कर दिया गया

कि उनमें मनुष्य की स्वतन्त्र प्रगति के लिए कोई स्थान ही नहीं रह गया था। कबीर की वाणी में हमें इन प्रतिबन्धों के विरुद्ध स्पष्ट विद्रोह की भावना मिलती है। इसे हम धर्म की उक्त विचारावलियों की प्रतिक्रिया मानते हैं, जिसमें अनेक ब्राह्मणों ने एक जुलाहे से दीक्षा ली, जबकि ब्राह्मण लोग शूद्र की परछाईं से भी दूर भागते थे और शूद्रों के कानों में वेद-वाक्य पड़ जाने पर उनमें सीसा गलाकर डलवा दिया करते थे।

इस काल में हिन्दू समाज अधोगति को प्राप्त हो चुका था। समाज के पथ-प्रदर्शक पुरोहितों में पाखण्डियों की गिनती बढ़ रही थी। समाज में उत्साह का नाम तक नहीं था। ऐसी दशा में विद्या और कला का उसमें विकास नहीं हो सकता था। उसका जीवन-स्तर नित्यप्रति गिरता चला जा रहा था। इस कठिन काल में साहित्य, सस्कृति और भाषा की उन्नति का स्वप्न देखना तो स्वप्न-तुल्य ही था। जन साधारण में शिक्षा का नितांत अभाव हो चला था, धार्मिक अधविश्वास, आडम्बर इत्यादि भी इसी अधिक्षा के फलस्वरूप बढ़ते चले जा रहे थे।

मुसलमान-समाज—मुसलमान समाज विजेताओं का समाज था, परंतु उसकी भी दशा किसी प्रकार हिन्दू-समाज से अच्छी नहीं थी। यह सच है कि उसकी आर्थिक स्थिति हिन्दू-समाज से अच्छी थी परंतु विजेता होने के कारण उसके जीवन से मानवता का तत्त्व नितांत लुप्त हो चुका था। बड़े-बड़े सामंत योद्धा और पराक्रमी न रह कर केवल आचरण भ्रष्ट अमीर और ऐशपसंद साधारण व्यक्ति मात्र रह गये थे। फौजों में स्त्रियों को रखना और शराब पीना तो इस समय की साधारण बातें थी जिनके फलस्वरूप समाज दुर्बल पड़ता जा रहा था और इसीलिए देश का शासन अस्त-व्यस्त होता जा रहा था। देश में अशांति होने से लूट मार को बढ़ावा मिला और समाज में, चाहे वह हिन्दू हो या मुसलमान, जीवन हर समय सशक्त रहने लगा। यवन लोगों का आचरण इस काल में आवश्यकता से अधिक भ्रष्ट हो चुका था। इस प्रकार ऐश में फँस कर मुसलमानों ने अपने जीवन के साधारण नियमों को भी ठुकरा दिया था और उनका समाज कुछ विचित्र परिस्थितियों का शिकार बन चुका था।

महाकवि कबीर ने हिन्दू तथा मुसलमान दोनों ही समाजों की उक्त धर्माडम्बरता के प्रति अपना कटु मतभेद प्रकट किया है और विशुद्ध मानवतावादी सिद्धांत का प्रतिपादन किया। कबीर के अतिरिक्त इस काल में पैदा होने वाले रामानंद, जायसी इत्यादि सत्तों ने भी उक्त अव्यवस्थाओं को ध्यान में रखकर एक सामान्य धर्म की स्थापना करने का प्रयास किया है। इस सामान्य धर्म में मिथ्या कर्मकाण्ड के लिए कोई स्थान नहीं रखा गया और जाति-बन्धनों को उपेक्षा की दृष्टि से देखा गया है।

साहित्यिक परिस्थितियाँ—इस काल का साहित्य प्रयोजन प्रधान था। यो

तो साहित्य का बिना प्रयोजन के होना मैं मानता ही नहीं और 'स्वान्त सुखोय' वाली कला कभी कालीदास के समय में रही होगी, परन्तु जबसे हिन्दी ने जन्म लिया है उसके साहित्य में प्रयोजन आदि काल से साथ-साथ चला है। वीरगाथा काल, भक्ति-काल, रीति काल तथा आधुनिक काल के साहित्य पर दृष्टि डालने से पता चलता है कि प्रयोजन सबके अन्दर निहित है। यह प्रयोजन स्वार्थ और परमार्थ दोनों के लिए रहा है। भक्तिकाल के साहित्यिक प्रयोजन को मैं परमार्थ के लिए मानता हूँ। कबीर, जायसी, सूर और तुलसी जैसे कवियों का साहित्य परमार्थ के लिए ही प्रधानतया लिखा गया।

कबीरकालीन साहित्य विशेष रूप से धार्मिक विचारधाराओं का प्रतिपादन मात्र है, कला का चमत्कार या स्वाभाविक साहित्य-विकास नहीं। कबीर ने जहाँ रूपको का प्रयोग भी किया है वहाँ साहित्यिक सौन्दर्य के लिए न करके अपने विचारों के स्पष्टीकरण के लिए ही किया है। कबीर कहते हैं "विद्या न पढ़, वाद नहि जानूँ" (क० ग्र० पृ० १३५) इसका अर्थ यह है कि उनका साहित्य और कला से कोई सम्बन्ध नहीं था। जहाँ तक धार्मिक साहित्य का सम्बन्ध है वहाँ तक वह ज्ञान कबीरदास जी ने पढ़कर नहीं, सुनकर प्राप्त किया था।

उक्त परिस्थितियों का कबीर के साहित्य पर प्रभाव—जैसा कि हम ऊपर देख चुके हैं, कबीर का जीवन-काल राजनैतिक, धार्मिक और सामाजिक दृष्टिकोण से मिथ्यावाद और बाह्याडम्बरो के मायाजाल से ग्रस्त था।^१ कबीर के जीवन पर उक्त प्रकार के वातावरण ने एक ऐसी प्रतिक्रिया की छाप डाली कि उसके मन में इन पाखण्डों के प्रति ग्लानि का भाव पैदा हो गया। कबीर के हृदय में इस आडम्बर ने एकदम ऐसा वातावरण पैदा कर दिया कि उसे व्यर्थ के कर्मकाण्ड से नफरत हो गई और उसका मन सगुण भक्ति की ओर से खिचकर निर्गुण-क्षेत्र में पहुँच गया।

महाकवि कबीर ने देश की दशा को भली प्रकार परखा और एक निर्द्वन्द्व व्यक्ति के नाते साहस के साथ धर्म और समाज की कुरीतियों के विरुद्ध आवाज उठाई। निस्सकोच भाव से बुराइयों की आलोचना की और जहाँ-जहाँ भी उन्हें कोई अच्छाई की झलक दिखाई दी उसे अपनी वाणी में व्यक्त किया। कबीर ने धर्म और समाज के जीवन में क्रांति का अमर सदेश फूँक दिया। इस क्रांति के

१. (१) कर पकरै, अगुरी गिनै, मन धावै चहुँ ओर।

जाहि फिराया हरि मिलै, सो भया काठ की ठौर॥

—(कबीर वचनामृत-साखी भाग, पृ० १३१)

(२) केसौ कहा बिगाडिया, जे मूडै सो बार।

मन कौ काहे न मूडिए, जामैं विषै विकार॥

—(कबीर वचनामृत-साखी, भाग, पृ० १३४)

फलस्वरूप निराश्रित पड़ी जनता ने एक बार फिर सहारा पाकर स्वतंत्र वातावरण में श्वास लेने का प्रयास किया और पाखण्ड के पैरो में कुचली जाती हुई भोली-भाली जनता ने कबीर को मुधारक के रूप में स्वीकार करके अपना पथ-प्रदर्शक माना ।

कबीरदास जी ने हिन्दू तथा मुसलमान पाखण्डी धर्म-प्रचारको को आड़े हाथों लिया । कबीर की स्वभावगत विशेषता को समय की दीन अवस्था की प्रतिक्रिया ने बल प्रदान किया और उनके विचारों ने देश के लम्बे चौड़े भाग में एक तहलका मचा दिया । कबीर का सारा जीवन सत्य की खोज और असत्य का खण्डन करने में व्यतीत हुआ । जो उन्हें अपने प्रयोग में सत्य ठहरा उसी का पालन और प्रचार करना उनके जीवन का लक्ष्य बन गया । कबीर के जीवन में हमें कहीं पर भी निर्बलता या हताशा के दर्शन नहीं होते, बल्कि कठिन-से-कठिन परिस्थितियों में भी हमने उन्हें पूर्ण रूप से दृढ़ ही पाया है । कबीरदास जी स्वयं अपने को सच्चा शूरवीर मानते थे और सच्चे शूरवीर का उन्होंने मुक्त कण्ठ से वर्णन भी किया है ।^१

कबीरदास जी जहाँ एक ओर विनय के क्षेत्र में अपने को बहुत नीचे गिरा देते हैं, वहाँ स्वाभिमान के क्षेत्र में प्राणों पर भी खेल जाने में उन्हें सकोच नहीं होता । यहाँ यह कह देना अनुचित नहीं होगा कि कबीरदास जी की इस सबलता में अक्खड़ता का आभास मिलता है । इसका प्रधान कारण तो उनका असाहित्यिक होना और उच्च वर्गीय शिष्ट समाज के आडम्बरो के प्रति घृणा की भावना का होना ही जान पड़ता है । कबीर की निर्भीकता और स्पष्टवादिता में हमें जो कर्कशता मिलती है उसका वहाँ होगा स्वाभाविक ही है । कबीर की सुधारात्मक उक्तियों में तो यह स्पष्टवादिता मानो कूट-कूट कर भरी पड़ी है ।^२ 'पण्डित वाद वदन्ते झूठा' कहने में उन्हें तनिक भी सकोच नहीं होता ।

१. भगति दुहेली राम को, नहिं कायर का काम ।

सोस उतारै हाथि करि, सो लेसी हरि नाम ॥

२. कबीर कूता राम का, मुतिया मेरा नाउँ ।

गले राम की जेबडी, जित खैचे तित जाऊँ ॥

—(कबीर वचनमृत, पृ० ६३)

३. (१) दिन भर रोजा रहत है, राति हनत है गाय ।

यह तो खून वह बन्दगी, कैसे खुसी खुदाय ॥

(२) बकरी पाती खात है, तिनकी काढी खाल ।

जे नर बकरी खात है, तिनका कौन हवाल ॥

कबीर की बुद्धिवादिता—कबीर के विचारों की कसौटी के रूप में हम कबीर की बुद्धि को ही पाते हैं। कबीरदास ने अपने जीवन में आने वाली प्रत्येक परिस्थिति, घटना और विचार को पहिले अपनी बुद्धि की कसौटी पर कसा है और तभी उसके विषय में अपना मत प्रकट किया है, यो ही किसी बात को वेद, शास्त्र, पुराण या कुरान के आधार पर सत्य नहीं मान लिया। यह इस युग में कबीर की सबसे बड़ी विशेषता थी जिसने उनके जीवन में कभी धर्मान्धता की छाया को नहीं घुसने दिया। यह पूर्ण रूप से बुद्धिवादी व्यक्ति थे। केवल कहीं-सुनी बातों पर विश्वास करना वह अज्ञानी का कार्य समझते थे, परन्तु यहाँ यह भी स्पष्ट रूप से समझ लेना होगा कि उनकी बुद्धिवादिता में तर्क की अपेक्षा अनुभूति को ही विशेष महत्त्व दिया गया था। साधना के प्रश्न को तर्क द्वारा हल करने वालों को कबीरदास जी मोटी अक्ल वाला कहते हैं।^१ जैसा हम पीछे कह आये हैं कबीरदास जी धर्म, समाज और राजनीति के क्षेत्र में समरसता लाने के पक्षपाती थे और समरसता कभी भी तर्क द्वारा सम्भव नहीं होती। इसीलिए आपने कभी तर्क का समर्थन सत्य-निरूपण के लिए नहीं किया।

सत कबीर की वाणी में जहाँ कहीं भी हमें ऐसे पद मिलते हैं कि उनमें आत्म-विश्वास की अभिव्यक्ति है वहाँ उनकी उचितयाँ कुछ ऐसी प्रतीत होती हैं कि मानो उनमें अभिमान की मात्रा अधिक हो गई है, परन्तु कबीर जैसे विनम्र सत के ऊपर यह दोषारोपण करना उचित प्रतीत नहीं होता।

इस प्रकार हमने इस अध्याय में कबीरकालीन राजनैतिक, धार्मिक, सामाजिक और साहित्यिक वातावरण पर दृष्टि डालते हुए उनके प्रभावों के कबीर के व्यक्तित्व-विकास में सहयोग को देखने का प्रयास किया है। किसी भी व्यक्ति के व्यक्तित्व का निर्माण उसके विचार, उसकी भावना, उसकी प्रेरणा और बाहर जगत की परिस्थितियों के आधार पर होता है। स्वभाव से व्यक्ति के शरीर और मानस की समिष्टि को ही उसका व्यक्तित्व कहते हैं। यह व्यक्तित्व पूर्व जन्म और इस जन्म के संस्कारों और जीवन में आने वाली परिस्थितियों के संघर्ष से निर्मित होता है। इसी आधार पर हमने ऊपर विचार किया है और कबीर के विचारों के प्रवाह का कारण जानने का प्रयत्न किया है।

□

१. कहै कबीर तरक जोई सार्ध तार्कि मति है मोटी ।

(क० ग्र० पृ०—२=११)

मसि कागद छूआ नहीं, कलम गही नहिं हाथ ।

चारिउ जुग को महातम, (कबीर) मुखहि जनाई बात ॥

उनके हाथ की लिखी पाडुलिपियाँ खोजना तो व्यर्थ की ही बात है, और जब उन्होंने अपने हाथ से कुछ लिखा ही नहीं तो उसकी प्रतिलिपियाँ ही कहाँ से उपलब्ध हो सकती है। परन्तु यह कागज कलम न छूना इस बात का प्रमाण नहीं माना जा सकता कि कबीरदास जी को लिखना पढ़ना आता ही नहीं था। यदि उनके हाथ की कोई पाडुलिपि नहीं मिलती तो मानस की भी तुलसीदास जी के हाथ की लिखी कोई पाडुलिपि उपलब्ध नहीं है। इस प्रकार के वाक्य अपने विषय में लिखने की तो प्रवृत्ति इस काल के सतो में पाई जाती है। कवि-वर जायसी भी अपने लिए इसी प्रकार का कम पढ़ा लिखा होने का वाक्य^१ प्रयुक्त करते हैं। कबीरदास जी ने तो उक्त भाव को अन्यत्र भी कई स्थानों^२ पर प्रयुक्त किया है। सत हरिदास ने भी अपनी कविता में इसी भावना को व्यक्त किया है।^३

इस प्रकार इन सतो में अक्षर-ज्ञान के विरुद्ध लिखने का अर्थ भी हम उनकी पाखंडी आचार्य लोगो के प्रति व्यंग्य का भाव प्रकट करना ही समझते हैं। कबीरदास जी का यह लिखने से केवल इतना ही तात्पर्य प्रतीत होता है कि

१. हौ पडितन केर पछलगा ।—(जायसी ग्रन्थावली—पृ० ६, चौ० २३)

२. मसि बिनु द्वात कलम बिनु अछर सुधि होई ।—(बी० श० १६)

३. (१) जन हरीदास अवगति अगम, जहाँ भ्राति नहिं छोति ।

हम बात तहाँ की लिखत है, बिन लेखणि बिन दोति ॥

(२) मसि कागद पढ़ुचै नहीं, अगम ठोड है लोड ।

जन हरीदास ऐसी कथा, समझै बिरला कोई ॥

केवल शब्द-ज्ञान प्राप्त कर लेने से ही ब्रह्म-ज्ञान प्राप्त नहीं होता । पढ़ना-लिखना ब्रह्म-ज्ञान से सर्वथा प्रथक है ।

इससे यह सिद्ध हुआ कि कबीरदास को जो साहित्य उपलब्ध है वह उन्होंने अपने हाथ से नहीं लिखा होगा । जब-जब उन्होंने अपने भावों को व्यक्त किया, उनके शिष्यों ने उसे लिपिबद्ध कर लिया होगा । परन्तु दुर्भाग्यवश ऐसा मान लेने का भी कोई ऐतिहासिक प्रमाण हमारे पास उपलब्ध नहीं है । ऐसी दशा में जो सबसे प्राचीन पुस्तकें उपलब्ध हैं उन्हीं को हम मान्य मानकर कबीर की रचनाओं पर विचार करेंगे ।

प्राप्य पुस्तकें—वास्तव में कबीरदास जी का जीवन-वृत्त जितना अनिश्चित है उनकी रचनाओं के विषय में भी विद्वानों में उतना ही मतभेद है । नागरी प्रचारिणी सभा ने आपके ग्रंथों के विषय में जो खोज की है उसके आधार पर ग्रंथों की संख्या ६१ है । पुस्तकों के विषय को ध्यान में रखते हुए यह ग्रंथ इस प्रकार विभाजित किये जा सकते हैं—

१ योगाभ्यास—(१) अगाध मगल, (२) कायापञ्जी, (३) श्वासगुञ्जार ।

२ साधु सत्तो की महिमा—(१) छप्पय कबीर का, (२) सत्सग को अग, (३) साधों को अग, (४) ज्ञान सम्बोध ।

३. आध्यात्मिक ज्ञानोपदेश—(१) अमरमूल, (२) अनुरागसागर, (३) खण्ड की रमैनी, (४) अलिफनामा, (५) अक्षर-भेद की रमैनी, (६) उग्र ज्ञान मूल सिद्धांत दश मात्रा, (७) कबीर जी की साखी, (८) कबीर की बानी, (९) कर्म काण्ड की रमैनी, (१०) कबीर परिचय की साखी, (११) चौका पर की रमैनी, (१२) चौतीसा कबीर का, (१३) जन्म बोध, (१४) तीसा जन्म, (१५) पिय पहचानबे को अग, (१६) बारामासी, (१७) ब्रह्मनिरूपण, (१८) बीजक, (१९) भक्ति का अग, (२०) भाषी खड चौतीसा, (२१) रमैनी, (२२) मगल शब्द, (२३) रेखता, (२४) विवेक सागर, (२५) विचारमाला, (२६) शब्द अलहट्टक, (२७) शब्दराग काफी और राग फगुवा, (२८) शब्दराग गौरी और राग भैरव, (२९) शब्द वशाली, (३०) सत कबीर बदी छोर, (३१) सतनामा, (३२) हिंडोरा व रेखता, (३३) सुरति संवाद, (६४) हंस मुक्तावली, (३५) ज्ञानगुदडी, (३६) ज्ञान चौतीसी, (३७) ज्ञान सरोदय, (३८) ज्ञान स्तोत्र, (३९) ज्ञानसागर ।

४. विनय—(१) अर्जनामा कबीर का, (२) कबीर अष्टक, (३) पुकार कबीरकृत ।

५ साम्प्रदायिक—(१) अठपहरा, (२) आरती कबीर कृत, (३) शब्दावली ।

६. कबीर तथा धर्मदास कृत—(१) उग्रगीता, (२) कबीर और धर्मदास की गोष्ठी । (३) निर्भय ज्ञान कबीर गोरख, (४) कबीर गोरख की गोष्ठी,

कबीर और शाह बलखं, (५) बलख की पैज, कबीर और मुहम्मद साहब, (६) मुहम्मद बोध ।

७. नाम-महात्म्य—(१) नाम-महात्म्य की साखी, (२) रम रक्षा, (३) रामसार ।

उक्त ६१ ग्रंथों में नम्बर १, ५ और ६ के अन्तर्गत आये हुए ग्रंथों को डा० रामरतन भटनागर कबीर कृत नहीं मानते । नम्बर १ के अन्तर्गत आने वाले ग्रंथ योग से सम्बन्धित है जिसका कि प्रचार कबीर ने निश्चित रूप से नहीं किया । इसलिए हो सकता है कि इनकी रचना कबीर के पश्चात् उनके शिष्यों ने की हो । नम्बर ६ के अन्तर्गत आने वाले सम्वाद-ग्रंथों की रचना भी सम्भवतः बाद में शिष्यों ने ही की होगी । साम्प्रदायिक ग्रंथों की रचना भी कबीरदास ने की होगी ऐसा प्रतीत नहीं होता ।

ऊपर हमने नागरी प्रचारिणी सभा से प्राप्त कबीरदास के ग्रंथों की सूची पर विचार किया है । इसके अतिरिक्त कुछ अन्य विद्वानों के विचार से इन ग्रंथों की भिन्न-भिन्न सूचियाँ उपलब्ध होती हैं ।^१ इन सभी सूचियों पर ध्यान दे तो कबीरदास जी के ग्रंथों की संख्या १७५ तक पहुँच जाती है, परन्तु यह विचार भ्रामक है । सम्भव यही है कि इस सूची में सम्प्रदाय की सभी पुस्तकें कबीर की पुस्तकों के साथ मिल गई हैं । श्री पुरुषोत्तमलाल श्रीवास्तव इस विषय में लिखते हैं—

“ ” कबीर के ग्रंथों की संख्या २५ से अधिक नहीं होती । इन पन्चीस में भी बिरहुली, बेली, चाँचक, रमैनी, बसन्त, हिडोला, विप्र बतीसी, चौतीसी आदि जो अलग-अलग लिखे गये हैं, सब बीजक के ही अंग हैं ।”

कबीर के नाम से प्रकाशित सग्रह—(१) कबीर साहब की शब्दावली (२) कबीर के पद, (३) साखिया, (४) बीजक, (५) सत कबीर, (६) कबीर ग्रन्थावली ।

उक्त सग्रहों के अतिरिक्त कबीरवचनमृत, कबीर वचनावली, कबीर पदावली, कबीरदास, कबीर इत्यादि ग्रंथों का सम्पादक मु. श्रीरामजी शर्मा, अयोध्यासिंह उपध्याय, डा० रामकुमार वर्मा, नरोत्तमदास स्वामी तथा डा० हजारी प्रसाद द्विवेदी ने किया है । परन्तु इन ग्रंथों में मिलने वाली प्रायः सभी रचनाएँ उक्त ग्रंथों में मिल जाती हैं, इसलिए यहाँ इन पर विचार नहीं किया गया ।

१. (१) विलसन—८ ग्रन्थ, (२) पादरी वेस्टकाँट—८२ ग्रन्थ (३) मिश्र बन्धु—७५ ग्रन्थ (हिन्दी नव रत्न), (४) श्रीरामदास गौड़—७१ ग्रन्थ (हिन्दुत्व) (५) डा० रामकुमार वर्मा—५ ग्रन्थ (सत कबीर), (६) वेक्टेस्वर प्रेस—४० ग्रन्थ (कबीरदास), ।

कबीर की शब्दावली—शब्दावली का संकलन तथा संशोधन बहुत सी हस्तलिखित प्रतिलिपियों तथा फुटकर पदों से किया गया है। पुस्तक के सम्पादक महोदय को स्वयं इसके पूर्ण रूप से मुक्त होने में सन्देह है। इसलिए पूर्ण भरोंसे के साथ इस ग्रंथ की सभी रचनाओं को कबीरदास जी लिखित मानने में कठिनाई ही है।

कबीर के पद—कबीर के पदों का संग्रह श्री क्षितिमोहनसेन ने चार भागों में किया है। इसे संग्रह करने में सम्पादक ने ग्रन्थ के पांडुलिपियों की अतिरिक्त सन्तों के मुख से सुने हुए पदों का भी आदान प्रदान किया है। इसके सन्तों के विषय में ऐतिहासिक प्रमाण उपलब्ध नहीं है।

साखियाँ—कबीर की साखियों के प्रमुख ग्रन्थ वेलवेडियर प्रेस (प्रयाग) का साखी संग्रह, कबीर पंथी युगलानन्द का सशोधित 'सत्य कबीर की साखी' और विचारदास का 'कबीर साहब का साखी ग्रंथ' सटीक है। इन ग्रंथों का भी कोई ऐतिहासिक आधार उपलब्ध नहीं है। केवल युगलानन्द ने एक विषय में सन्त १६०० का उल्लेख किया है। परन्तु जिस पांडुलिपि से आपने यह सन्त लिया है वह प्रति अब अप्राप्य है। यह प्रति उन्हें शिवहर निवासी बख्शी गोपालनाल से मिली थी।

बीजक—बीजक कबीर साहब का प्रधान ग्रंथ है जिसका सम्पादन सटीक अथवा मूल रूप में विश्वनाथ सिंह जू देव, पूरनदास, अहमद शाह, काशीदास, विचारदास, लखनदास, रामफल दास, राघव दास, हनुमान दाम, हंसदाम शास्त्री और महावीर प्रसाद इत्यादि ने किया है। किसी निश्चित तिथि वाली आधार मूल पुस्तक का उक्त लेखकों में से किसी ने भी अपने सम्पादित ग्रंथ में उल्लेख नहीं किया।

कहते हैं कबीरदास के समय में बीजक की एक प्रति सन्त १५२१ में धर्मदास ने तय्यार की थी और वह रीवाँ-नरेश के पास रही परन्तु आज वह उपलब्ध नहीं है। उक्त बीजको में विश्वनाथसिंह जी द्वारा सम्पादित ग्रंथ सबसे पुरानी प्रति द्वारा सम्पादित माना जाता है।

सन्त कबीर—'संत कबीर' में कबीर की उन कविताओं को संग्रहीत किया गया है जिनका पाठ हमें गुरु ग्रंथ साहब में मिलता है। परन्तु इस पुस्तक की साखियों में ऐसा प्रतीत होता है कि कुछ नामदेव, तिलोचन, रैदास और नानक की भी लिखी हुई है। डा० रामकुमार वर्मा इस ग्रंथ को कबीर का सबसे प्रामाणिक ग्रंथ मानते हैं। वैसे संकलन इसका भी कबीर के लगभग सौ वर्ष पश्चात् सन्तों की स्मृति के ही आधार पर हुआ है।

कबीर-ग्रन्थावली—कबीर-ग्रन्थावली का रचना-काल स० १५६१ मना जाता है। इस पुस्तक में कबीर की मृत्यु-तिथि स० १५७५ मानी है। इसका सम्पादन दो प्राचीन हस्तलिखित प्रतियों को मिलाकर किया गया है। इस ग्रंथ की भूमिका

में लिखा है, “यह कहना तो कठिन है कि इस ग्रंथ के अतिरिक्त और कुछ कबीर दास जी ने कहा ही नहीं, पर इतना अवश्य है कि इनके अतिरिक्त और जो कुछ कबीरदास जी के नाम पर मिले उसे सहसा उन्हीं का कहा हुआ तब तक स्वीकार नहीं कर लेना चाहिए जब तक उसके प्रक्षिप्त न होने का कोई दृढ़ प्रमाण न मिल जाय।” इस पुस्तक की १५६१ की प्रति को आचार्य रामचन्द्र शुक्ल ने भी अपने इतिहास में प्रामाणिक माना है। परन्तु कुछ विद्वान इस प्रति के स० १५६१ के होने पर सदेह करते हैं। इस प्रति को स० १५६१ की न मानने वालों ने अपने मत की पुष्टि में केवल यही कहा है कि इस सारी प्रति की लिपि एकनी नहीं है। बाबू श्यामसुन्दरदास जी इस बात को कोई महत्त्व नहीं देते। एक ही काल के दो लेखक भी इसे लिख सकते हैं। डा० हजारीप्रसाद जी इसे काफी पुरानी मानते हुए भी स० १५६१ की मानने में सदेह करते हैं। डा० रामकुमार वर्मा भी इस प्रति को स० १५६१ की मानने में सदेह प्रकट करते हैं।

विद्वानों का मत—इस प्रकार कबीर-साहित्य की जानकारी प्राप्त करने के पश्चात् विद्वान् इस निश्चय पर पहुँचे हैं कि यदि कबीर के यह सभी ग्रंथ नहीं भी हैं तो कम-से-कम बानी आदि ग्रन्थ और बीजक तो अवश्य कबीरदास जी रचित हैं। इन ग्रन्थों की पद-संख्या निम्नलिखित है—

बानी—साखी ८०८ (अग ५६), पद ४०३ (राग १५), (रमैनी ७)।

आदि ग्रन्थ—पद २२८ (राग १६), (सलोक २३८)।

बीजक—(रमैनी ८४), शब्द (११५), (अन्य पद ३४), (साखी ३५३)।

कबीर की भाषा कबीरदास ने अपनी भाषा के विषय में कहा है, “भाषा मेरी पूर्वी” परन्तु इतना भर जान लेने से काम नहीं चलता। अहमदशाह के मतानुसार कबीर की बोली बनारस, मिर्जापुर और गोरखपुर के आस-पास में बोली जाने वाली हिन्दी है। आप इसे भोजपुरी का ही एक रूप मानते हैं। परन्तु बीजक में कही पर भी हमें भोजपुरी नहीं दिखलाई देती। कबीर की भाषा को हमारे विचार से किसी सीमा विशेष से बाँधना सर्वथा भ्रम है। आप की भाषा में हमें कई प्रकार की प्रचलित भाषा तथा बोलियों के शब्दों का सम्मिश्रण दिखलाई देता है। इसलिए आचार्य रामचन्द्रशुक्ल ने इस भाषा को सधुक्कड़ी कहकर सतोष कर लिया। सधुक्कड़ी का अर्थ हुआ साधुओं की मिली-जुली भाषा, जिसमें न तो कोई भाषा का ही प्रतिबन्ध है और न प्रदेश विशेष का ही। यह भाषा मूल रूप से हिन्दी ही है परन्तु उस पर प्रादेशिक भाषाओं का प्रभाव भी कम नहीं है। आदि ग्रन्थ से लिये गए पदों पर स्पष्ट रूप से पंजाबी का प्रभाव है। इसका प्रधान कारण यही है कि कबीर की वाणी ने उनके भक्तों के अनुरूप ही अपना स्वरूप बनाया है और क्योंकि पंजाब, राजस्थान और उत्तर प्रदेश तीनों ही स्थानों पर उनके शिष्य रहते थे इसीलिए प्रधान रूप से उनकी रनाओं में राजस्थानी, पंजाबी और पूर्वी हिन्दी का स्वरूप दिखलाई देता है।

कबीर की भाषा के डा० रामरतन भटनागर ने निम्न प्रयोग दिये हैं—

१ परम्पराग्रहीत शब्दों और प्राचीन क्रिया-रूपों के कारण यह भाषा आज कुछ जटिल जान पड़ती है।

२ इसमें बोलचाल की भाषा, मुहावरों, विशृङ्खल वाक्य प्रयोगों और श्लेष का प्रयोग हुआ है, इससे परिस्थिति और भी कठिन हो गई है।

३. कबीर ने कितने ही ऐसे शब्दों का प्रयोग किया है जो आज प्रचलित नहीं हैं या दूसरे अर्थों में प्रचलित हैं।

४. कबीर अपनी भाषा में व्याकरण पर ध्यान नहीं देते।

५. उनकी भाषा में फारसी, अरबी और तुर्की के शब्द तद्भव और तत्सम रूपों में आये हैं। अकेले बीजक में २००-२५० विदेशी शब्द हैं।

६. जनता की भाषा होने के कारण वह ऊबड़-खाबड़ है और उसमें नागरिकता का अभाव है।

७. उस समय तक हिन्दी में अधिक नहीं लिखा गया था। यही नहीं पंडित-समाज लोक-भाषा में रचना करने का विरोधी था। कबीर, तुलसीदास आदि को इस विरोध का सामना करना पड़ा और अपनी भाषा आप गढ़नी पड़ी। तुलसी पण्डित थे, अतः उन्होंने लोक-भाषा और संस्कृत का अत्यन्त सुन्दर गठबन्धन किया। कबीर संस्कृत से अनभिज्ञ थे, उन्होंने लोक-भाषा को ही अपना माध्यम बनाया। भाषा के परिष्कार की उन्हें कोई चिन्ता नहीं थी।”

उक्त कथन का समर्थन कबीर-ग्रंथावली की प्रस्तावना में भी मिलता है, “कबीर में केवल शब्द ही नहीं, क्रिया-पद कारक-चिह्नादि भी कई भाषाओं के मिलते हैं। क्रियापदों के रूप अधिकतर ब्रजभाषा और खड़ी बोली के हैं। कारक चिह्नों में ‘से, कै, सन, सा’ आदि अवधी के हैं, ‘कौ’ ब्रज का है और ‘थै’ राजस्थानी का। यद्यपि उन्होंने स्वयं कहा है—‘मेरी बोली पूरबी’ तथापि खड़ी, ब्रज, राजस्थानी, पंजाबी, फारसी आदि अनेकों भाषाओं की पुट भी उनकी उक्तियों पर चढ़ी हुई है। ‘पूरबी’ से उनका क्या तात्पर्य है यह नहीं कह सकते। उनका बनारस-निवास पूरबी से अवधी का अर्थ लेने के पक्ष में है, परन्तु उनकी रचना में बिहारी का भी पर्याप्त मेल है। यहाँ तक कि मृत्यु के समय भगहर में उन्होंने जो पद कहा है उसमें मैथिली का भी कुछ ससर्ग दिखलाई देता है। यदि बोली का अर्थ मातृभाषा लें और ‘पूरबी’ का बिहारी तो कबीर के जन्म के विषय पर एक नया ही प्रकाश पड़ जाता है। उनका अपना अर्थ जो कुछ भी हो, पर पाई जाती हैं उनमें अवधी और बिहारी दोनों ही बोलियाँ।”

उक्त कथन के समर्थन में कबीर की रचनाओं में से अनेकों उदाहरण^१

१. खड़ी बोली—एक अचम्भा ऐसा भया।—(बानी पद ३२६)

ब्रज भाषा—लेट्यो भोमि बहुत पछितान्यो।—(बानी पद ७)

अवधी बोली—जस तू तस तोहि कोई न जा।—(बानी पद ४७)

राजस्थानी—बीछड़ियाँ मिलिबौ नहीं।—(बानी सा० १२।६)

प्रस्तुत किये जा सकते हैं। कबीर की बानी में खड़ी बोली, ब्रज, अवधी और राजस्थानी के अनेको प्रयोग भरे पड़े हैं। बिहारी (भोजपुरी) के उदाहरण कबीर-ग्रन्थावली में बहुत कम हैं परन्तु वे अवश्य हैं।^१ अरबी, फारसी के शब्दों की भी कमी नहीं है परन्तु उनका विशेष रूप से उन्हीं मुसलमानी धर्म विषयक रूढ़ि शब्दों के लिए प्रयोग किया गया है जिन्हें बदला भी नहीं जा सकता था। काजी, हलाल, जुलूम, दफनर, जिवह, खालिक, शेख, सबूरी, काबै, बिसमिल, रोजा, निवाज, सुनति, मस्जिद, रहीम, खलक, दोजग इत्यादि शब्दों के प्रयोग आपकी कविता में खोजने पर अनेको स्थानों पर मिल जाएँगे।^२

इस प्रकार हमने कबीर की भाषा में यो तो खड़ी, राजस्थानी, ब्रज, पंजाबी, भोजपुरी, अवधी, अरबी तथा फारसी के रूपों का प्रसार पाया है परन्तु इन सबमें प्रधानता राजस्थानी को मिलती है। सम्भवतः इसी मिश्रण के कारण आचार्य रामचन्द्र शुक्ल को सधुक्कड़ी भाषा का नामकरण करना पड़ा होगा।

मिश्रित भाषा होने के कारण—कबीर की रचनाओं में विविध भाषाओं का यह सम्मिश्रण देखकर विद्वानों को सदेह होने लगता है कि क्या यह इस प्रकार कई भाषाओं के शब्दों से युक्त भाषा एक ही व्यक्ति की हो सकती है? प्रश्न कुछ युक्तिसंगत भी है और कबीर की रचनाओं के विषय में ऐतिहासिक प्रमाणों की कमी होने पर तो यह सन्देह और भी दृढ़ हो जाता है। विद्वानों का अनुमान है कि यह मिश्रण हो सकता है विविध सतों के हाथों में से कबीर की रचनाओं के गुजरने के कारण हुआ हो और यह अन्तर उनमें कालान्तर में आ गया हो, परन्तु हमारा मत इसके सर्वथा विपरीत है। इसके विपरीत मत देते हुए हमारा यह निश्चय नहीं है कि कबीर के नाम से मिलने और कहे जाने वाले १७५ ग्रन्थ उन्हीं के लिखे हुए हैं और उनमें कुछ भी प्रक्षिप्त हो नहीं सकता, परन्तु यह निश्चय ही है कि यदि कबीर ने कोई रचना की होगी तो वह कभी भी भाषा के पचड़े में नहीं पड़े होंगे और जो शब्द भी उनके मुख में आये होंगे उन्हें भावों और अर्थ की अनुकूलता को विचार कर ही उन्होंने प्रयोग कर दिया होगा। आचार्यत्व या पांडित्य के लिए उन्होंने भाषा का प्रयोग नहीं किया। एक सत होने के नाते देश के विविध भागों की भाषाओं से उनकी वाणी प्रभावित हुई होगी, यह कुछ कठिन बात नहीं, और उसी का प्रभाव हमें उनकी रचनाओं में

१ भोजपुरी—

त्रिगुण रहित फल रमि हम राखल तब हमरो नाँउ रामराई हो।

(बानी पद ५०)

२. दिन भर रोजा रहत है, राति हनत है गाय।

यह तो खून वह बन्दगी, कैसे खुसी खुदाय,

—(हिन्दी साहित्य का इतिहास—रामचन्द्र शुक्ल, पृ० ७८)

स्पष्ट दीखता है। उनकी भाषा में विविध भाषाओं और बोलियों के शब्दों का प्रयोग देखकर जहाँ डा० रामकुमार जी उनके विषय में—“भाषा बहुत अपरिष्कृत है। उसमें कोई विशेष सौंदर्य नहीं है।” यह लिख सकते हैं तो यह लिखने वाले भी हिन्दी में उपलब्ध है—“भाषा पर कबीर का जबर्दस्त अधिकार था। वे वाणी के डिक्टेटर थे। जिस बात को उन्होंने जिस रूप में प्रगट करना चाहा है, उसे उसी रूप में भाषा से कहलवा दिया है—बन गया है तो सीधे-सीधे, नहीं तो दरेरा देकर। भाषा कुछ कबीर के सामने लाचार-सी नजर नहीं आती है। उसमें मानो ऐसी हिम्मत ही नहीं है कि इस लापरवाह फक्कड़ की किसी फरमाइश को नहीं कर सके। और अकथ कहानी को रूप देकर मनोग्राही बना देने की जैसी ताकत कबीर की भाषा में है वैसी बहुत कम लेखकों में पाई जाती है। असीम अनन्त ब्रह्मानन्द में आत्मा का साक्षीभूत होकर मिलना कुछ वाणी के अगोचर,—फक्कड़ में न आ सकने वाली ही बात है। पर, ‘बेहदी मैदान में रहा कबीरा सोय’ में न केवल उस गम्भीर निगूढ़ तत्त्व को मूर्तिमान कर दिया गया है, बल्कि अपनी फक्कड़ाना प्रकृति की मोहर भी मार दी गई है। वाणी के ऐसे बादशाह को साहित्य रसिक काव्यानन्द का आस्वाद कराने वाला समझे तो उन्हें दोष नहीं दिया जा सकता।” —(आचार्य हजारी प्रसाद द्विवेदी—कबीर)

हम तो कबीर की भाषा में इन विविध शब्दों के मुक्त प्रयोग को कवि की स्वच्छन्द प्रकृति और फक्कड़पन ही मानते हैं। कवि ने अपने भावों और विचारों को सही-सही व्यक्त करने वाले शब्दों का प्रयोग बिना किसी प्रतिबन्ध के किया है। इसलिए यह प्रयोग कभी भी यह प्रकट नहीं करते कि इस प्रकार का प्रयोग विविध शिष्यों की व्यवहृत भाषाओं के कारण हुआ है, हो सकता है, इसमें भी कोई सदेह नहीं।

सधुक्कड़ी भाषा का कबीर की वाणी पर नाथ पंथियों द्वारा प्रभाव पड़ा मालूम देता है। आचार्य रामचन्द्र शुक्ल ने अपने इतिहास में इस ओर संकेत किया है। परन्तु कबीर की भाषा को सही तरीके से देखने पर पता चलता है कि उसमें एक स्थायित्व था और वह किसी भी प्रकार कृत्रिम भाषा नहीं है। उस काल में भी यह बिहार से गुजरात तक और पंजाब से दक्षिण तक बोली जाती थी। इसलिए कबीर ने इसे ही अपने विचारों के प्रदर्शन के लिए अपनाया। यह भाषा आचार्यों की भाषा की अपेक्षा जन-साधारण की बोलियों के अधिक निकट थी, इसलिए हम इसे उस समय की सामान्य भाषा के रूप में भी स्वीकार कर

१. “कबीर आदि सत्तो की नाथ-पंथियों से जिस प्रकार ‘साखी’ और ‘बानी’ शब्द मिले उसी प्रकार ‘साखी’ और ‘बानी’ के लिए बहुत कुछ सामग्री और सधुक्कड़ी भाषा भी।”

—(हिन्दी साहित्य का इतिहास—रामचन्द्र शुक्ल, पृ० २६)

सकते हैं। इसलिए यहाँ हम दृढ़तापूर्वक कह सकते हैं कि कबीर की भाषा में बहुत सी भाषाओं तथा बोलियों के शब्द होने पर भी यह मिश्रित भाषा न होकर सामान्य भाषा ही है। कबीर की भाषा रूढ़ काव्य-भाषा तो हो ही नहीं सकती थी, परन्तु भाषा के साधारण नियमों का उल्लंघन भी हम उसमें नहीं देखते।

आचार्य रामचन्द्र शुक्ल के मतानुसार यदि हम सधुक्कड़ी भाषा को ब्रज, खड़ी और पंजाबी के मेल से बनी भाषा मानले तो कबीर की भाषा इसके अतर्गत नहीं आती। कबीर की भाषा में हमें खड़ी और राजस्थानी का पूर्व रूप मिलता है। 'बानी' में राजस्थानी, ग्रन्थ साहब में पंजाबी और बीजक में पूर्वी की मात्रा अधिक होने पर भी सामान्य रूप से सभी भाषाओं का प्रभाव सब पर है। परन्तु भाषा की जो मूलधारा है वह अविच्छिन्न है, उसके प्रवाह में कोई अंतर नहीं आता।

अन्य भाषाओं के पद—कबीर की रचनाओं के मध्य कुछ पद दूसरी भाषाओं के भी मिलते हैं। विशेष रूप से यह फारसी, पंजाबी, राजस्थानी और पूर्वी के हैं। मौजी कवि कबीर ने अपने अल्हड़पन में इनकी रचना की होगी। इन्हें प्रक्षिप्त मानने की बात हमारी समझ में नहीं आती। यह भी हो सकता है कि भिन्न-भिन्न प्रांतों के शिष्यों के अनुरोध पर कुछ पदों का कवि ने उनकी भाषा में गान किया हो और हिन्दी, फारसी तथा अन्य भाषाओं को मिलाकर रचना करने की तो इस काल में प्रवृत्ति हमें ख़ुसूरू में मिलती है। विद्यापति ने भी अपनी कविताओं में भी यत्र-तत्र अन्य भाषाओं के शब्दों का प्रयोग किया है और यह प्रयोग हमें तुलसी तथा सूर की कविता में भी मिलता है। केवल प्रश्न कम और अधिक का है।

शुद्ध पाठ—ऊपर हम कबीर की भाषा का अध्ययन कर चुके हैं। अब हमें

१. (१) राजस्थानी—

पेवकड़े दिन चारि है साहुरड़े जाणा ।

अन्धा लोक न जाणई मूरखु एआणा ॥

(२) पूर्वी—

दाँत गयल मोर पान खात, केस गयल मोर गग नहात ।

—(स० क०, मा० ८)

(३) फारसी—

रे दिल खोजि दिलहर खोजि ना परि परेसानी माहि ।

महल माल अजीज औरति कोई दस्तगीरी क्यूँ नाहि ॥

पीराँ मुरीदाँ काजियाँ मुल्ला अरु दरवेस ।

कहाँ थे तुम किनि किये, अकल है सब नेस ॥

—(बानी २५७)

कबीर की रचनाओं की पांडुलिपियों के पाठ पर ध्यान देना है। इन पुस्तकों के सम्पादन में जो सबसे बड़ी कठिनाई है वह यही है कि जितनी भी प्रतियाँ उपलब्ध हैं उनके पाठों में बड़ा भारी अंतर है। इनमें मिलने वाले पदों की संख्या भी न्यूनानुपान है। इसके अतिरिक्त उनमें न केवल साधारण पाठ-भेद ही हैं वरन् पंक्तियों के क्रम में भी भेद है। इसलिए अच्छा यही है कि प्रथम रूप से इन प्रतियों का सम्पादन किया जाय। सम्पादन का अर्थ मूल पुस्तक की त्रुटियों को निकाल देना या उसकी भाषा को अपने विचार से बदल देना कदापि नहीं है। लिपि की भूलों के कारण कुछ उत्पन्न होने वाले भ्रमों को दूर करने के लिए सम्पादक अपने विचारानुकूल प्रथक से संकेत दे सकता है। मूल पाठ में संशोधन या परिवर्तन का अधिकार सम्पादक को नहीं है। बानी आदि ग्रन्थ और बीजक में आदि ग्रन्थ को ही सब से शुद्ध इसीलिए माना जाता है कि सिक्ख लोग अपने ग्रन्थ के पाठ की शुद्धता पर विशेष ध्यान देते हैं। इस ग्रन्थ का सबसे अच्छा संस्करण सर्व हिन्दू सिक्ख मिशन (अमृतसर) ने किया है। कबीर ग्रन्थावली में बानी के पाठ का सम्पादन सुन्दर ढंग से हुआ है। इसकी दोनों हस्तलिखित प्रतियाँ भी काशी नागरी-प्रचारिणी सभा में उपलब्ध हैं।

उक्त तीन ग्रन्थों के अतिरिक्त भी कबीरदास जी ने अनेकों पद स्थान-स्थान और समय-समय पर कहे होंगे और वह वही पर उनके भक्तों द्वारा अपने ग्रन्थों में संग्रहीत कर दिए गए होंगे परन्तु उन्हें प्रक्षिप्त रचनाओं से प्रथक करने का कोई उपाय हमारे पास नहीं है। उक्त तीन ग्रन्थों की भाषा, रचना-क्रम, भाव-विकास, विचार-धारा इत्यादि के आधार पर यदि कोई कसौटी बनाकर अन्य ग्रन्थों की छान-बीन कुछ विद्वान मिल कर करे तो कोई कारण नहीं कि उक्त कथित १७५ ग्रंथों में से कबीरदास जी के कुछ और पदों को न खोज निकाले।

पाठान्तर—सम्पादक को जहाँ तक सम्भव हो प्राचीनतम प्रति के पाठ में अन्तर करने का अधिकार नहीं है परन्तु यदि वह पाठ इतना भ्रामक है कि उससे अर्थ भ्रष्ट हो रहा है और सम्पादक को यह प्रतीत होता है कि यह लिपि-भेद के कारण हुआ है तो अर्थ की रक्षा के लिए उसे पाठान्तर करने का भी अधिकार है। कवि के अर्थ को पाठको तक सही रूप में पहुँचाने की जिम्मेदारी सम्पादक पर होती है। लिपि की भूलें प्रतिलिपियों में ही नहीं वरन् मूल पुस्तकों में भी हो सकती हैं। नीचे कुछ पाठान्तरों की सूची हम “कबीर साहित्य का अध्ययन” पुस्तक से प्रस्तुत करते हैं—

मूल

पाठान्तर

१. बानी पद ६—सारंग श्रीरंग धार रे। गुटका १८५५—सारंग श्री रंगधार रे।
२. बानी पद १३—चूल्है अगनि बताइ करि। „—चूल्है अगनि जलाई करि।
३. बानी पद ३८५—कहि कबीर उबरे द्वै तोनि „—कहि कबीर उबरे ह्वै दीन।

४. बानी पद २५६—बन्धे ऊपरि मिहर करो मेरे साईं ।

बी० श० ६७—जिन्ह पर मेहर होहु तुम साईं ।

—(पूरनदास)

जन पर मेहर होहु तुम साईं

—(विचारदास)

उक्त प्रकार के पाठान्तर हमे कबीरदास जी की प्रकाशित पुस्तको मे मिलते हैं, जिनमे कही-कही पर तो पाठान्तरों के कारण मूल अर्थ को समझने मे सहायता अवश्य मिलती है । परन्तु बहुत से स्थानों पर तो इन पाठान्तरों से अर्थ मे बहुत बड़ा भेद उत्पन्न हो गया है । कबीरदास जी की रचनाओं का सम्पादन करने के लिए उनकी भाषा का पूर्ण ज्ञान होना नितान्त आवश्यक है ।



किसी भी रचना में साहित्यिक अभिव्यक्ति की खोज करने के लिए हमें कुछ नियम निर्धारित करने होते हैं। साहित्य के पाश्चात्य आचार्यों ने साहित्य के चार प्रधान तत्व माने हैं और जिस रचना में यह तत्व न्यूनाधिक रूप से पाये जाते हैं वह रचना उसी प्रकार साहित्य में स्थान पाती चली जाती है। यह चार तत्व बौद्धिकता, भावनात्मकता, कला और शैली है। इनमें से यदि चारों का ही समन्वय करके कोई साहित्यकार अपना मार्ग निर्धारित कर सके तो उसके तो कहने ही क्या है, परन्तु देखा ऐसा गया है कि कुछ लोग यदि भावनात्मकता को प्रधानता देते हैं तो दूसरे विचारात्मकता को ही सिर चढ़ाना पसन्द करते हैं। इसी प्रकार कल्पना और शैली को प्रधानता देने वाले आचार्यों ने भी साहित्य में जन्म लिया है।

भारतीय आचार्यों में किसी आचार्य ने ध्वनि से गठबन्धन किया है तो दूसरा अलंकार को ही काव्य मानकर चलने का प्रयास करता है। परन्तु अन्तिम निर्णय के आधार पर रस की प्रधानता ही काव्य का सबसे बड़ा गुण माना गया है। हमारे विचार से काव्य वह आनन्ददायक रचना है जो जीवन में उत्साह, स्फूर्ति और जीवन को प्रेरणा प्रदान करे। काव्य ललित और मृदुल पदों तथा शब्दों से भरा-पूरा होना चाहिए। शब्द और अर्थ दोनों का ही सुन्दर सौष्ठव काव्य को उच्चकोटि की रचना घोषित करा सकता है। साथ ही वह इतना क्लिष्ट भी नहीं होना चाहिए कि पाठको को समझने में ही कठिनाई होने लगे। यह रचना युक्ति से पूर्ण होनी आवश्यक है। उचित गुणों का उसमें समावेश होना चाहिए और इस प्रकार उसमें भावना, विचार और कल्पना का सुन्दर समन्वय करके उसे रचना-तत्व की आधार-शिला पर स्थापित कर देना चाहिए।

बुद्धि-तत्व—कबीरदास जी की रचनाओं का निरीक्षण करने से यह स्पष्ट हो जाता है कि उनकी रचनाओं में बुद्धि-तत्व की प्रधानता है। इस ओर हम पीछे भी संक्षेप में संकेत कर चुके हैं। परन्तु आपका बुद्धि-तत्व शुष्क और नीरस तर्कवाद का आश्रय लेकर नहीं चलता। वह तो कवि की स्वाभाविक

उक्तियों और भावनाओं को ही आश्रय मान कर खड़ा होता है। आत्मा और परमात्मा के सम्बन्धों का सूक्ष्म चित्रण आपने सरल-से-सरल भाषा में किया है, जिससे सुन्दर भावमयी अनुभूतियों की अभिव्यक्ति होती है। आपके काव्य में अलौकिक आनन्द की छटा नृत्य करती हुई दिखलाई देती है और आत्मा को आनन्दित करने वाली वह रसमयी शैली मिलती है कि जिसे पढ़कर हृदय प्रेम विभोर हो उठता है।

जहाँ तक ज्ञान-तत्त्व का सम्बन्ध है वहाँ तक तो हम कबीर को हिन्दी के सर्वश्रेष्ठ कवियों में सबसे ऊँचा आसन निस्सकोच भाव से प्रदान कर सकते हैं।^१ आध्यात्मिक तत्वों का आपसे सरस, सरल और भाव पूर्ण चित्रण तथा विश्लेषण अभी तक कोई अन्य कवि नहीं कर पाया। ब्रह्म, जीव, प्रकृति, माया को लेकर आपने अनेकों पदों की रचना की है जिनमें बुद्धि-तत्त्व की ही प्रधानता पाई जाती है। आपने तो बुद्धि की कसीटी पर ही भावना को कसा है और जितनी भी प्राचीन रूढ़ियाँ आपके सम्मुख आई हैं उनका खरा या खोटेपन का भी निर्णय आपने बुद्धि के ही आधार पर किया है।

कबीरदास जी के भक्तों में भक्तिमार्गी और ज्ञानमार्गी दोनों ही प्रकार के सन्त मिलते हैं। रामानन्द जी के शिष्य होने पर भी आपने भक्ति को नेत्र बन्द करके रूढ़िवादी ढंग से नहीं अपनाया। आपने भक्ति की उन्ही भावनाओं को अपनाया है कि जिन्हें समझने में उनकी बुद्धि ने उन्हें समर्थन प्रदान किया है। इस प्रकार कबीर की कविताओं में ज्ञानात्मकता को विशेष प्रश्रय मिला है। और यह दृढ़तापूर्वक कहा जा सकता है कि उनकी रचनाओं में कोई भी पक्ष ऐसी होनी सम्भव नहीं कि जिसका बुद्धि-तत्त्व से सीधा सम्बन्ध स्थापित न किया जा सके।

भावना-तत्त्व—कबीरदास की कविता में जहाँ एक ओर हमें बुद्धि-पक्ष की प्रधानता मिलती है वहाँ दूसरी ओर भावना-पक्ष को भुलाकर भी कवि ने अपनी उपदेशात्मक प्रवृत्ति को सतुष्ट नहीं किया है। यदि कबीरदास जी तर्कवादी

(१) ज्ञान सम्बन्धी—

- (१) कबीर पाणी केरा-पूतला, राख्या पवन सँवारि ।
नाना बाँणी बोलिया, जोति धरी करतारि ॥
- (२) क्षिरिमिरि क्षिरिमिरि बरषिया, पाहण ऊपरि मेह ।
माटी गलि सैजल भई, पाहण वोही तेह ॥

—(कबीर वचनमृत, पृ० २३०)

(३) विशिष्टाद्वैतवाद—

- मेरे सगी दोई जणा एक वैष्णो एक राम ।
वो है दाता मुक्ति का वो सुमिरावै नाम ॥

बुद्धिवाद के समर्थक होते तो हो सकता था कि उनमें भावना-पक्ष गौण हो जाता परन्तु उनकी रचनाओं में हमें भावना-पक्ष का भी उतना ही प्राबल्य मिलता है जितना कि ज्ञान-पक्ष का। कबीर के भावना-पक्ष पर हम आगे चलकर उनकी रसात्मकता के अन्तर्गत भी विचार करेंगे। वास्तव में यह भावना ही है कि जो काव्य में रस का संचार करती है। कबीर की रचना में शृंगार रस की जो पुष्टि हमें मिलती है वह अन्य किसी ज्ञानाश्रयी कवि की वाणी में नहीं है।

कबीर की कविता में तो भावना नृत्य करती है और उसी से रस का प्रवाह होता है। कबीर की रहस्यमयी कविताओं में जो रस की धारा बहती है वह आत्मा को कामना और वासना के क्षेत्र से बाहर निकाल कर निर्वाण के परमानन्द की स्थिति को प्राप्त कराने में समर्थ होती है। इस स्थिति को प्राप्त करके कवि स्वयं प्रेम-रस का पान करता है और ब्रह्म के रंग में रंग कर मतवाला हो जाता है। कबीर की रचनाओं में इस रस की न जाने कितनी शीतल धाराएँ बहती हुई मिलती हैं जिनमें स्नान करके हृदय वाला पाठक जीवन की वास्तविक शान्ति को प्राप्त कर सकता है। भावनात्मक साहित्य के उदाहरण देखिए—

१. नैनों की करि कोठरी, पुतरी पलंग बिछाय।

पलको की चिक डारिकै, पिया को लिया रिझाय ॥ १

प्रीतम को पतिया लिखूँ, जो कहूँ होय बिदेस।

तन में, मन में, नैन में, ताकौँ कहा सँदेस ॥ २

—(कबीर, हजारी प्रसाद, पृ० ३३०-पद १७६)

२ कबिरा प्याला प्रेम का, अन्तर दिया लगाय।

रोम-रोम में रमि रह्या, और अमल क्या लाय ॥ १

बाता माता नाम का, पीया प्रेम अघाय।

मतवाला बीदार का, माँगे भुक्ति बलाय ॥ २

—(कबीर, हजारी प्रसाद-पृ० ३४२-पद २०२)

इस प्रकार हमने देखा कि कबीर विचार-प्रधान कवि होने पर भी भावना के क्षेत्र में कुछ पीछे नहीं है। आध्यात्मिक विचारों की पृष्ठ-भूमि पर भावना के ऐसे सुनहले चित्र अंकित कर देना इसी कलाकार का काम था।

कल्पना-तत्त्व—कबीर की कविता में जहाँ तक कल्पना-तत्त्व का सम्बन्ध है वह रूपक और उपमा अलंकारों में स्वयं ही आकर उपस्थित हो जाता है। यों व्यर्थ के लिए कल्पना के पीछे लम्बी-लम्बी उडानें भरना उनका लक्ष्य नहीं रहा परन्तु उन्होंने तो अपने साहित्य के निरूपण में विषय ही वह लिया है कि जिसकी कल्पना मात्र ही की जा सकती है। आँखों से देखने के पश्चात् तो फिर उसका निरूपण करने के लिए आना ही असम्भव है। और फिर जहाँ-जहाँ

निर्गुणब्रह्म के निरूपण की बात है वहाँ तो प्रधान आश्रय ही कल्पना बन जाता है। कल्पना का स्वाभाविक विकास हमे कबीर की रचनाओं में मिलता है।

पिया ऊँची रे अटरिया तोरी देखन चली।

ऊँची अटरिया जरद किरिया, लागी नाम की डोरी।

चाँद सुरज सम दियना बरतु है, ता बिच भूली डगरिया।

आठ मरातिब दस दरवाजा, नौ में लगी किरिया।

खिरकी बैठ गोरी चितवन लागी, उपराँ झाँप झोपरिया।

—(कबीर, हजारी प्रसाद, पृ० ६५१-पद २२७)

इसी प्रकार माया, ब्रह्म और विविध आध्यात्मिक तत्वों का चित्रण कवि ने कल्पना के ही आधार पर किया है। कबीर की कल्पना बड़ी सलोनी है और जो चित्र आपने माधुर्य-रस प्रधान अंकित किए हैं उनमें तो कल्पना की छटा और भी रंगीन हो उठी है। कल्पना के इन मनोहर चित्रों को देखकर रसिक पाठक का मन-मयूर नृत्य करने लगता है।

काव्य-शैली—जहाँ तक कबीर की भाषा के बहिर रूप का सम्बन्ध है हम, कबीर की भाषा पर पिछले अध्याय में विचार कर चुके हैं। परन्तु इस अध्याय में हम कबीर की भाषा के अन्तर्गत भाषा में पाये जाने वाले उन सभी अलंकारिक गुणों पर विचार करेंगे कि जिनके अलंकृत भवन में कवि अपनी भावना, कल्पना और विचारों को सजोता है। इस अध्याय में भाषा के अन्तर्गत ही हम शब्द-योजना, शब्द-शक्ति का प्रयोग, अलंकारों की रमणीयता, भाषा के गुणों का समावेश तथा छन्दों इत्यादि के प्रयोगों के आधार पर भी कबीर की कविता को तोलने का प्रयत्न करेंगे। कबीरदास का भाषा पर पूर्ण अधिकार था और आपने अपनी रचनाओं में समय, विषय और जिस व्यक्ति के विषय में वह लिख रहे हैं उसी के अनुरूप भाषा का प्रयोग किया है। शब्दों का उनके पास बहुत बड़ा भंडार था जिसमें किसी भाषा विशेष का कोई प्रतिबन्ध नहीं था। इसीलिए वह जहाँ जिस शब्द को उपयुक्त समझते थे निस्संकोच भाव से प्रयुक्त कर डालते थे। गहन-से गहन विषय को साधारण बोल चाल के शब्दों में मूर्त रूप दे देना कबीर जैसे भाषा-अधिकारी का ही काम था। वास्तव में यदि देखा जाय तो भाषा ही लेखक के विचारों तथा उपदेशक की वाणी का प्राण है। विचारों की अभिव्यक्ति का प्रधान साधन भाषा ही है। जैसा ऊपर कह चुके हैं, कबीर ने अपनी भावाभिव्यक्ति के लिए मुक्त रूप से उर्दू, फारसी, अरबी, पंजाबी, राजस्थानी, अवधी, ब्रज और भोजपुरी का प्रयोग किया है।

कबीर की भाषा में जो देखने पर बिलकुल सरल शब्दों का प्रयोग मिलता है परन्तु उसका आद्योपान्त प्रयोग प्रतीकात्मक तथा साकेतिक है। साधारण से शब्दों में कितने-कितने गूढ़ रहस्यों को आपने भर दिया यह कहने की बात नहीं। आचार्य हजारीप्रसाद द्विवेदी ने आपको वाणी का 'डिक्टेटर' कहा है। डा०

साहब लिखते हैं—“बाणी के ऐसे बादशाह को साहित्य-रसिक काव्यानन्द को आस्वाद कराने वाला समझे तो उन्हें दोष नहीं दिया जा सकता। फिर व्यंग्य करने में और चुटकी लेने में भी कबीर अपना प्रतिद्वन्दी नहीं रखते। पंडित और काजी, अवधू और जोगिया, मुल्ला और मौलवी—सभी उनके व्यंग्य से तिलमिला जाते हैं। अत्यन्त सीधी भाषा में वे ऐसी गहरी चोट करते हैं कि चोट खाने वाला केवल धूल झाड़ के चल देने के सिवा और कोई रास्ता ही नहीं पाता। इस प्रकार यद्यपि कबीर ने कही काव्य लिखने की प्रतिज्ञा नहीं की तथापि उनकी आध्यात्मिक रस की गगरी से छलकते हुए रस से काव्य की कटोरी में भी कम रस इकट्ठा नहीं हुआ है।”

कबीर की भाषा पर पिछले तौर पर विचार करके विद्वानों ने उसके विषय में अनेकों भाषाओं का सम्मिश्रण-सा देखकर इधर-उधर के विचार भी प्रकट कर दिये हैं परन्तु जिन जिन विद्वानों ने कबीर का गहन अध्ययन किया है उन्होंने ही वास्तव में कबीर की भाषा और उस भाषा में सजोये हुए काव्य को परख पाया है। योग, साधना और रहस्यवाद को अपनी गोद में लेकर चलने वाली भाषा को छिछला और अव्यवस्थित कहना कुछ युक्तिसंगत प्रतीत नहीं होता। कबीर की भाषा में वह वास्तविक सौन्दर्य है कि जिसके सरक्षण और लालन-पालन में सुन्दर-से-सुन्दर कोमल-से-कोमल और तीखी-से-तीखी भावना तथा विचार पनप कर साहित्य की अमर देन बन गये हैं।

छन्द—कबीर ने अपनी कविता में प्रायः सधुक्कड़ी छन्दों का ही प्रयोग किया है। इसमें प्रमुख रूप से सबद, साखी, रमैनी, चौपाई और दोहा इत्यादि ही मिलते हैं। ‘सबद’ अधिकतर पदों और राग रागिनियों के रूप में मिलते हैं। इन छंदों को छोड़कर कहूरा, हिडोला, वसन्त, चौतीसी, विप्र मतीसी, वेलि, चाचर आदि भी बहुत से छंद पाये जाते हैं। इन छंदों का प्रयोग कवि ने स्वतन्त्रतापूर्वक किया है और अपने को किसी भी पिंगल के नियमों से नहीं बाँधा। मात्रा की अपेक्षा इन छंदों में कवि ने लय और गीत को ही प्रमुख रूप से ध्यान में रखा है। छंद की बन्दिशें उनके भावों के प्रसार और विचारों के प्रकाशन में प्रतिबन्ध बन जायँ यह वह सहन नहीं कर सकते थे। कबीर जैसे स्वतन्त्र प्रकृति के कवि के लिए प्रधानता भावना और विचार की थी, छन्द-बद्धता की नहीं। आचार्यों की छन्द-बद्ध दुनिया में महाकवि का यह क्रांतिकारी प्रयास था जिसकी सराहना रीतिकाल में नहीं की जा सकती थी। उस काल में तो और उन्हें अपठ और अज्ञानी ही कहकर पुकारा जा सकता था। परन्तु आज के युग में जब कविवर निराला के मुक्त छन्दों को अपनाने वाले विचारकों और विद्वानों ने भी जन्म लेना प्रारम्भ कर दिया है तो महाकवि कबीर की भाषा को उस काल में छन्दों के रूढ़िवादी बन्धनों से मुक्त कर देना अवश्य ही एक महान् श्रेयकर प्रयास था।

रस-प्रवाह—रस काव्य की आत्मा है, इस कठोर सत्य का यहाँ विवेचन करने की हम आवश्यकता नहीं समझते। यह आलोचना के सिद्धांतों का विषय है। यहाँ तो हमें केवल कबीर के साहित्य को रस की कसौटी पर परखना है। रस के विचार से हम कबीर के साहित्य को चार प्रधान भागों में विभाजित कर सकते हैं। १. शृंगार रस-पूर्ण उक्तियाँ, २ अद्भुत रस-युक्त उलट बासियाँ, ३ शान्त रस-पूर्ण उक्तियाँ तथा रचनाओं का वह उपदेशात्मक और यौगिक भाग जिसमें शुष्क आध्यात्मिक प्रचार-पूर्ण साहित्य की प्रधानता है। इसे हम 'बिना रस की रचनाएँ' शीर्षक के अन्तर्गत रख सकते हैं।

शृंगार-रस—स्त्री और पुरुष के दाम्पत्य प्रेम को लेकर कबीर ने शृंगारिक पदों में ब्रह्म का रहस्यवादी चित्रण किया है। इस प्रकार की कविताएँ यो साधारणतया देखने पर दाम्पत्य प्रेम से ओत प्रोत दिखलाई पड़ती हैं परन्तु यदि इन पर सूक्ष्म दृष्टि से विचार किया जाय तो इन चित्रणों में आत्मा और परमात्मा के पारस्परिक प्रेम का सुन्दर चित्रण मिलता है।^१ इनमें कबीर ने सयोग और वियोग पक्ष दोनों को ही समानरूप से चित्रित किया है। साई के विरह में तड़पती नायिका के चित्रण और साई के साथ सेज पर सोने वाली प्रेमिका का आनन्द-मग्न वर्णन हमें आपकी कविता में देखने को मिलता है।

आध्यात्मिक विरह को व्यक्त करने के लिए कोई आध्यात्मिक भाषा विशेष तो होती नहीं। इसलिए कबीरदास जी ने लौकिक भाषा में ही रूपको द्वारा इस सयोग और वियोग का सजीव चित्रण किया है। भक्त का हृदय भगवान् के विरह में उसी प्रकार तड़पता है जिस प्रकार प्रेमिका का हृदय प्रेमी के लिए बेचैन हो उठता है।

अद्भुत-रस—स्थायी रूप से विस्मय जिन उक्तियों में पाया जाता है और आश्चर्यजनक बातों का वर्णन होता है वह उलटबासियाँ अधिकांश में अद्भुत रस युक्त होती हैं। इन उलटबासियों में अलौकिक और अदृश्य की बातों का वर्णन मिलता है। इस प्रकार की कबीर की अनेकों कविताएँ उपलब्ध हैं।^२ इन

१. सखियों, हमहुँ भई बलमासी ।

आयो जोबन बिरह सतायो, अब मैं ज्ञान गली अठिलाती ।

ज्ञान-गली में खबर मिल गये, हमें मिली पिया की पाती ।

वा पाती में अगम सदेसा, अब हम मरने को न डराती ।

कहत कबीर सुनो भई प्यारे, बर पाये अबिनासी ।

—(कबीर, हजारीप्रसाद, पृष्ठ २३६, पद ५१)

२. सात समद की मसि करौ, लेखनि सब बनराइ ।

धरती सब कगद करौ, तऊ हरि गुण लिख्या न जाय ॥

—(कबीर वचनामृत-साखी, पृष्ठ १७८)

विविध प्रकार की कविताओं में कवि ने ईश्वर की अलौकिक शक्तियों का विस्तार के साथ वर्णन किया है।

शान्त रस—भक्ति-भावना से प्रेरित होकर जहाँ कबीरदास जी ने कुछ उक्तियाँ कही हैं वह शान्त रस पूर्ण हैं। भक्ति-भाव में जिस समय मन प्रवाहित होता है तो उसमें शांत रस तो आ ही जाता है। गोस्वामी तुलसीदास जी का मानस इस दिशा का हिन्दी में सबसे बड़ा उदाहरण है। भक्ति को मैं शान्त रस से प्रथक करके एक नया रस नहीं मानता। कबीर की वाणी में भक्ति का प्रवाह अग्रदूत के रूप में प्रस्फुटित हुआ है। कबीरदास जी ने भक्ति का पाठ रामानन्द जी से उस समय सीखा जब भारत का धार्मिक वातावरण सिद्धों के शैव-धर्म से आच्छादित था, योगियों की काया-साधना का प्रपञ्च सीधी-साधी जनता में विस्तार के साथ फैल रहा था, सहज्यानी सिद्धों का प्रभाव भी नष्ट नहीं हुआ था और कर्मकाण्डी पंडित, मुल्ले और काजी भी अपनी-अपनी तृत्तियाँ बजाने से नहीं चूकते थे। कबीर की इस भक्ति में भी ज्ञान की पुट विद्यमान है^१ और इसके उदाहरण तो उनकी रचनाओं में इधर-उधर न जाने कितने बिखरे पड़े हैं।^२ इन पदों में शान्त रस की जो अनुभूति विद्यमान है वह साधारण कविता में भला कहाँ उपलब्ध हो सकती है।

कबीर की कविता में नश्वरता की ओर संकेत करने वाली रचनाओं की कमी नहीं है। इन सभी रचनाओं को हम शान्त रस के ही अन्तर्गत सुगमता से उठाकर रख सकते हैं।

बिना रस की रचनाएँ—यह कबीरदास जी की वह रचनाएँ हैं कि जिनमें उन्होंने अपने आध्यात्मिक तत्वों का नीरस होकर केवल सुधारात्मक, उपदेशात्मक या यौगिक तत्वों के आधार पर सृजन किया है। आपकी रचनाओं का यह भाग ललित कला कहलाने वाले साहित्य के अन्तर्गत नहीं रखा जा सकता और उसके पढ़ने में पाठकों के हृदय में किसी रस का भी संचार नहीं होता।

अलंकारिक सौंदर्य—काव्य में अलंकारिक सौंदर्य की मान्यता को सभी आचार्यों ने स्वीकार किया है। अलंकार का अर्थ है उक्ति सौंदर्य। कबीर के साहित्य में अनायास ही बहुत प्रकार के अलंकार आ गये हैं। रचनाओं के प्रवाह को देखने से पता चलता है कि कवि ने अलंकारों के प्रयोग का कोई प्रयास नहीं

१. करता दीसैं कीरतन, ऊँचा करि करि तूड।
जागै बूझै कुछ नहीं, यौही अधा रूड॥
२. कबीर निरभै राम जपि, जब लागि दीवै बाति।
तेल घट्या बाती बुझी, (तब) सोवैगा दिन रात॥

किया परन्तु फिर भी उसमें अलंकार निश्चित रूप से आ गये हैं ।^१

आपके साहित्य में स्वाभाविक अलंकारों की जो योजना स्वतः आई है उससे काव्य की प्रभावात्मकता में बहुत वृद्धि हुई है । आपकी साखियों में अलंकारिक सजावट का प्रयास नहीं के तुल्य ही है । कबीर ने अलंकारों को साध्य रूप में ग्रहण न करके स्वाभाविक सौंदर्य वृद्धि के साधन स्वरूप ग्रहण किया है । अज्ञात रूप से भाव के प्रभाव को बढ़ाने वाले अलंकार स्वतः काव्य में प्रस्फुटित हुए हैं । प्रधान रूप से आपके काव्य में उपमा और रूपक अलंकार देखने को मिलते हैं । कबीर के जैसे अनूठे रूपक हमें हिन्दी के अन्य कवियों की रचनाओं में कम प्राप्त होते हैं । आपके रूपकों और अलंकारों की विशेषता यह है कि वह परम्परागत न होकर अधिकांश से मौलिक होते हैं । सामान्य जीवन से उठकर कवि उन्हें अपनी वाणी से साकार चमत्कार प्रदान करता है ।

उपमा और रूपक की प्रधानता के साथ आपके काव्य में उत्प्रेक्षा, अन्योक्ति, विभावना, लोकोक्ति, अर्थान्तरन्यास, दृष्टांत, काव्यलिंग इत्यादि अलंकार भी यत्र-तत्र देखने को मिलते हैं । यहाँ तक रही अर्थालंकारों की बात । शब्दालंकारों में भाषा को बनाने बैठने की प्रवृत्ति कबीर जैसे फक्कड़ सत में भला कहाँ मिल सकती थी परन्तु, फिर भी अनायास ही अनुप्रास और यमक का प्रयोग रचनाओं

१. रूपक—(१) नैनो की करि कोठरी, पुतली पलग बिछाय ।

पलको की चिक डालि कै, पिय को लिया रिझाय ॥

उपमा—पानी केरा बुदबुदा, अस मानस की जाति ।

एक दिन छिप जाहिगे, तारे ज्युं परिभात ॥

—(क० ग्र० पृ० ७३)

अनुप्रास—सती सतोषी सावधान, सबद भेद सुविचार ।

सतगुरु के प्रसाद थै, सहज सील मत सार ॥

यमक—सहर बेगम पुरा गम्म को ना लहै,

होय बेगम्म जो गम्म पावै ।

गुना की गम्म ना अजब बिसराम है,

सैन जो लखै सोई सेन गावै ।

विभावना—बिन मुख खाइ चरन बिन चालै

बिन जिभ्या गुण गावै ।

—(क० ग्र०, पृ० १४०)

काव्यलिंग—राम पियारा को छाँडि कै, करै आन का जाप ।

वेस्या केरा पूत ज्यु, कहै कौन सँ बाप ॥

—(क० ग्र० प्र० ६)

मे हुआ है। इस तरह कबीर की रचनाओं में यहाँ-वहाँ इन अलंकारों के आजाने से उनके स्वाभाविक प्रयोग ने रचनाओं को चार चाँद लगा दिये हैं।

काव्य-गुण सौंदर्य—काव्य-गुणों के विषय में आचार्यों का पारस्परिक मतभेद रहा है। गुणों की सख्या के सम्बन्ध में भी भरत मुनि और वामन ने उन्हें १०, अग्नि पुराण में १६ तथा भोज ने २४ माना है। परन्तु आचार्य मम्मट ने सभी गुणों को प्रसाद, माधुर्य और ओज इन्हीं तीन गुणों में सन्निहित कर दिया है। आपके मतानुसार गुण रस में उत्कर्ष तथा अचल स्थिति कायम रखने वाले तत्वों का नाम है।

कबीर की रचनाओं का अध्ययन करने पर उनमें हमें प्रसाद और माधुर्य की प्रधानता मिलती है। ओज गुण का आपकी रचनाओं में अभाव है।

प्रसाद गुण—आपकी वह रचनाएँ जिनमें आपने उपदेशात्मकता को प्रधानता दी है या जिनमें सुधारात्मक प्रवृत्ति पाई जाती है, प्रसाद गुण से पूर्ण है। यह उक्तियाँ आपने प्रधानतया खड़ी बोली में ही कही हैं। इस प्रकार की रचनाओं में कवि की भाषा बहुत सरल, स्पष्ट और साफ-सुथरी है। न तो व्यर्थ के अलंकारों की ही ठूस-ठाँस है और जो उदाहरण, उपमा, दृष्टान्त इत्यादि छोड़े छोड़े अलंकार आ भी गये हैं तो उनसे भाषा की प्रसादात्मकता को और प्रश्रय ही मिलता है।

माधुर्य-गुण—कबीर की रहस्यवादी रचनाओं में माधुर्य विशेष रूप से पाया जाता है। जैसा कि हम ऊपर भी कह चुके हैं कबीर ने आत्मा और परमात्मा के मिलन को लेकर सयोग और वियोग के दोनों पक्षों का बहुत सजीव चित्रण किया है। प्रेम के इन दोनों पक्षों की अभिव्यक्ति में जो रचनाएँ कवि की मिलती हैं उनमें माधुर्य कूट-कूट कर भरा है। आचार्य मम्मट ने माधुर्य गुण के जो लक्षण दिये हैं उन्हें पढ़ने के लिए कबीर कभी शास्त्रों को लेकर नहीं बैठे। परन्तु उनकी कविता में तो मिठास स्वाभाविक प्रवाह और आत्माभिव्यक्ति के फलस्वरूप ही प्रस्फुटित हुआ है। कबीर की कविता में कर्ण-कटु शब्द तो हमें उनकी कटु उक्तियों में भी देखने को कठिनाई से ही मिलेंगे।

माधुर्य गुण की इस प्रकार हम कबीर के साहित्य में प्रधानता पाते हैं

१. (१) राम नाम जारायो नही, लागी मोटी खोड़ि।
काया हाँडी काठ की, ना ऊ चढै बहोड़ि।
- (२) यह तन काचा कुम्भ है, लिया फिरै था साथि।
डबका लागा फूटि गया, कछु न आया हाथि।
२. (१) बहुत दिनन की जोवती, बाट तुम्हारी राम।
जिव तरसे तुझ मिलन कूँ, मन नाही विश्वास।
- (२) पन्थु निहारे कामिनी लोचन भरले उसासा।
उर न भीजै पथु ना हरि दर्शन की आशा।

और माधुर्य में लपेट कर आपने ब्रह्म के रहस्य को इतना प्रिय बना दिया है कि पाठक एक बार उससे अपनी अभिरुचि को सम्बन्धित करने के पश्चात् उसका ही हो रहता है।

विचाराभिव्यक्ति के प्रसाधन

प्रतीक—महाकवि कबीर ने अपने आध्यात्मिक विचारों के प्रकाशन और उनकी अभिव्यक्ति के लिए सहायक प्रसाधनों के रूप में प्रतीक-पद्धति को अपनाया है। यहाँ क्रमशः हम संक्षेप में इसका स्पष्टीकरण करेंगे।

सम्बन्धमूलक प्रतीक -- प्रतीक-पद्धति के दर्शन हमें न केवल सन्त साहित्य में ही मिलते हैं वरन् वैदिक साहित्य में ऋषियों ने भी आध्यात्मिक तत्वों के निरूपण के लिए प्रतीक-पद्धति को ही अपनाया है। कबीर-कालीन साहित्य में प्रतीकवाद को प्रधान प्रश्रय मिला और सूफी विचारों तथा कवियों ने भी इसी का सहारा लेकर अपने विचारों का स्पष्टीकरण किया। सूफियों ने आत्मा और परमात्मा के प्रेम के प्रतीक स्वरूप दाम्पत्य प्रेम को अपनाया। कबीर ने यह प्रतीक हिन्दू पद्धति के अनुसार ईश्वर को माता-पिता के रूप में भी देखा है और सूफियों के अनुसार दाम्पत्य रूप में भी। परन्तु कबीर ने ब्रह्म की कल्पना पति के ही रूप में की है सूफियों की भाँति स्त्री के रूप में नहीं। मीरा ने भी कबीर की ही भाँति ईश्वर को पति-रूप में देखा है। कबीरदास जी कहते हैं—

१. “हरि जननी में बालक तोरा।”
२. “पिता हमारो बड्ड गुसाईं ॥”
३. “हँसि-हँसि कन्त न पाईये ॥”
४. “पूत पियारो पिता को।”
५. “बिरहणि पिव पावै नहीं।”
६. “हरि मोर पीव मै राम की बहुरिया ॥”

उक्त पक्तियों में हमने आत्मा और परमात्मा के पारस्परिक सम्बन्धों की कबीर द्वारा बालक, पिता, कन्त, पूत, विरहणि, पिव, बहुरिया इत्यादि शब्दों के द्वारा देखी। कबीर के साहित्य में वात्सल्य प्रेम की वह सूक्ष्म अभिव्यक्ति नहीं है जो सूर में मिलती है परन्तु दाम्पत्य प्रेम की दिव्य रस पूर्ण अलौकिक आनन्द से ओत-प्रोत जो काव्यानुभूति हमें आपकी रहस्यवादी रचनाओं में मिलती है वह अन्यत्र मिलनी कठिन है। विरह और मिलन की कोमलतम परिस्थितियों का दाम्पत्य प्रेम में जो चित्रण सम्भव है वह लौकिक जीवन की अन्य परिस्थितियों में कदापि सम्भव नहीं हो सकता। इसलिए कबीरदास जी ने आध्यात्मिक मिलन और बिछोह के चित्रण के लिए दाम्पत्य प्रेम को ही प्रधान रूप से प्रतीक माना है। यहाँ यह स्पष्ट कर देना आवश्यक है कि आपके दाम्पत्य वर्णन में विद्यापति और जयदेव की यदि सरलता नहीं है तो उनके जैसी

अश्लील पद-योजना के भी यहाँ दर्शन नहीं होते और आप के पदों को पिता, पुत्र, माता, पुत्री, स्त्री-पुरुष, सभी एक साथ बैठकर पढ़ तथा गा सकते हैं। पवित्रता और सात्विकता इनका वह प्रधान गुण है जिसे रसात्मकता से किसी भी प्रकार न्यून पद प्रदान नहीं किया जा सकता। वासना की दुर्गन्ध आपके दाम्पत्य प्रेम-प्रधान साहित्य को छू तक भी नहीं गई है। कबीर का दाम्पत्य प्रेम सूफियों के प्रेमी और प्रेमिका के स्तर से ऊँचा उठकर भारत के शास्त्रीय दाम्पत्य की सीमा से भी ऊपर राम वर और आत्मा पत्नी के समीप पहुँच गया है। यह मिलन सम्भव ही तब है जब आत्मा अपने तमाम सासारिक माया-मैल को काट कर पवित्र हो जाती है। इस आध्यात्मिक सम्बन्ध के स्थिर होते समय तैत्तिरीय करोड देवता और अट्ठासी हजार ऋषि साक्षी होते हैं। इस मिलन और बिछोह का कबीरदास जी ने बहुत ही मार्मिक चित्रण किया है। कबीर की इन रचनाओं में जिस आध्यात्मिक रस की वर्षा हुई है वह अलौकिक है। कबीरदास जी एक बालक के रूप में देखिये किस प्रकार ब्रह्म माता से विनती करते हैं—

हरि जननी मे बालिक तेरा, काहे न औगुण बकसहु भेरा ।
सुत अपराध करै दिन केते, जननी के चित रहै न तेरे ॥
कर गहि केस करै जो घाता, तऊ न हेत उतारै माता ।
कहै कबीर एक बुद्धि विचारी, बालक दुखी महतारी ॥

दाम्पत्य प्रतीकों के उदाहरण हम पीछे भी कई स्थानों पर प्रस्तुत कर चुके हैं। भावना तत्व के अन्तर्गमन आये हुए उदाहरण दाम्पत्य प्रतीकों के सुन्दर उदाहरण हैं और इसी प्रकार आगे शृंगार रस के वर्णन में भी मनोरम प्रतीक पाठकों को पढ़ने के लिए मिलेंगे।

माता, पिता, पुत्र, स्त्री, पति इत्यादि के अतिरिक्त आपने अपने को कुत्ता, गोरू इत्यादि भी कहा है और भगवान् को एक स्थान पर ग्वाला भी माना है। इन प्रतीकों से कबीर के विनय-भाव की विनम्रता का सकेत मिलता है। इतना छोटा प्रतीक मानने से भक्त की दुर्बलता का आभास कवि ने कराया है और समस्त बल की पुष्टि आपने भगवान् में ही की है। यह सभी सम्बन्ध मूलक प्रतीक हैं, इनके अतिरिक्त आपने साकेतिक प्रतीक, पारिभाषिक प्रतीक, सख्या मूलक और रूपकात्मक प्रतीकों का भी आश्रय अपनी रचनाओं में लिया है।

साकेतिक प्रतीक—साकेतिक प्रतीकों का जहाँ तक सम्बन्ध है यह कुछ योग सम्बन्धी नाथ-पन्थियों के व्यवहार में आने वाले शब्द कबीर ने ज्यों के त्यों अपना लिये हैं। जैसे 'गगन मडल' को 'ब्रह्म रन्ध्र' 'शून्य चक्र' या 'कैलाश'; 'पंच स्रोत' को 'इडा, पिंगला, बज्रा, चित्राणी और ब्रह्मनाडी' कहा है। इसी प्रकार के बहुत से साकेतिक प्रतीक नाथ पन्थ की साधना-पद्धति से कबीरदास जी ने ग्रहण किये हैं।

परिभाषिक प्रतीक — इडा को गंगा, पिंगला को यमुना तथा सुषुम्ना को सरस्वती योगियो ने पारिभाषिक रूप में माना है और इनके सगम स्थान को त्रिवेणी कहा है। कबीरदास जी ने भी इनका इसी प्रकार प्रयोग किया है। मूलाधार चक्र के लिए सूर्य और सहस्रार चक्र के लिए चन्द्रमा का प्रयोग भी पारिभाषिक ही है।

संख्या मूलक प्रतीक — कबीरदास जी ने कही-कही पर केवल कुछ संख्याओं का प्रयोग मात्र करके ही सन्तुष्टि कर ली है। वह संख्याएँ भी प्रतीक स्वरूप ही आपने ग्रहण की हैं। जैसे चौसठ का अर्थ ६४ कला, १४ का अर्थ १४ विद्या, पाँच का अर्थ पाँच नाडियाँ इत्यादि हैं और दस द्वारों का अर्थ दस इन्द्रियाँ हैं।

रूपकात्मक प्रतीक — रूपक विशेषों के लिए पूर्वकल्पित अंगों का ज्यों का त्यों प्रयोग कबीरदास जी ने अपनी रचनाओं में बहुत से स्थानों पर किया है। इस प्रकार के प्रयोग रूपकात्मक प्रयोग कहलाते हैं।

कबीर की उलटवासियाँ — कबीरदास जी ने अपने बहुत रहस्यमय तथा गम्भीर विचारों को उलटवासियों में ही प्रकट किया है। संस्कृत में भी उलट-वासियाँ मिलती हैं। ऋग्वेद तथा उपनिषदों में इनका उदाहरण मौजूद है। इसके पश्चात् तांत्रिकों ने भी इस प्रणाली को अपनाया। तान्त्रिकों का प्रभाव बज्रयानी सिद्धों पर हुआ। सिद्धों और नाथ पन्थियों की परम्परा से कबीर-साहित्य में उलटवासियाँ प्रयुक्त हुईं। अधिकांश उलटवासियों में अभिधा मूलक अर्थ को न अपनाया जाकर साकेतिक अर्थ की ओर ही लेखक का लक्ष्य रहता है।

कबीरदास की आध्यात्मिक उक्तियाँ हमें उलटवासियों के ही रूप में मिलती हैं। इन उक्तियों में एक प्रकार का अलंकारिक चमत्कार देखने को मिलता है यह चमत्कार उन उक्तियों की नीरसता और शुष्कता को सर्वथा नष्ट कर देता है और उसमें एक चमत्कारिक सौंदर्य दिखलाई देने लगता है। कुछ आचार्यों ने तो चमत्कार को रस से भी ऊपर उठा कर काव्य का गुण माना है। अलंकारिक चमत्कार के साथ-ही-साथ कबीर की उलटवासियों में व्यञ्जना के विविध रूप भी पाये जाते हैं। रूपक और प्रतीकात्मकता के अलंकारों से सज कर कबीर की उलटवासियाँ साहित्य के क्षेत्र में विचरण करती हैं तो उनका सौंदर्य देखते ही बनता है आपकी उलटवासियाँ प्रायः तीन प्रकार की हैं—

१. अलंकार-मूलक।

२. अद्भुत रस-पूर्ण।

३. प्रतीक-मूलक।

अलंकार मूलक उलटवासियाँ—^१ अलंकार मूलक उलटवासियों में भी

१. 'पाँच की प्यास तहँ देख पूरी।'—(कबीर पृष्ठ २४६ पद १७)

२. अगामि बेलि अकास फल अण व्यावण का दूध। (असगति)

—(क० ग्र० ८६—कबीर की विचारधारा पृ० ३६८)

चमत्कार की ही प्रधानता रहती है। इन में विरोध मूलक अलंकार अतिशयोक्ति का ही एक भाग है। ११ रूप होते हैं और इनके अनेकों में देखने को मिल जायेंगे।

अद्भुत रस पूर्ण उलटवासियों विरोध मूलक अलंकार के साथ प्रतीक और अलंकार गौण हो अ बना कर रचना करे वहाँ अद्भुत कविता में इसके भी उदाहरणों

प्रतीक मूलक उलटवासियों धाराओं को हम उनकी प्रतीकात्मक जिन प्रतीकात्मक उलटवासियों हैं हाँ उनके विशेष गूढ़ विचारों वासियों में कही प्रतीक को प्रध इसी आधार पर डा० गोविन्द मूलतः प्रतीक प्रधान" दो भाग जाते हैं—

बड़े पकाए, जिकि जारे तिन काए ।
हरि के धारे ॥
जान अचेत फिरे नर सोई, ताबे जममि जममि डहकाए ॥
जान अचेत फिरे नर सोई, ताबे जममि जममि डहकाए ॥
धौल मंदलिय ॥
पहरि चोलना ॥
स्यध बेठा ॥
उदरी वपुरी ॥
कहूँ कबीर ॥
चकवा बेसि ॥

बड़े पकाए, जिकि जारे तिन काए ।
हरि के धारे ॥
जान अचेत फिरे नर सोई, ताबे जममि जममि डहकाए ॥
जान अचेत फिरे नर सोई, ताबे जममि जममि डहकाए ॥
धौल मंदलिय ॥
पहरि चोलना ॥
स्यध बेठा ॥
उदरी वपुरी ॥
कहूँ कबीर ॥
चकवा बेसि ॥

—(क० प्र० पृ० ६२)

१. ऐसा अद्भुत गुरि क... मैं रहा भयं ।
मूसा हस्ती सौ लड़े, क... मैं बिला पेखें ॥

आध्यात्मिक विचार—आचार्य हजारीप्रसाद द्विवेदी कबीरदास जी के आध्यात्मिक तत्व-निरूपण के विषय में लिखते हैं, “कबीरदास जी के पदों से, जैसा कि हम आगे देखेंगे, एकेश्वरवाद, विशिष्टाद्वैतवाद, द्वैताद्वैत विलक्षणवाद आदि कई परस्पर विरोधी मतों के समर्थन हो सकते हैं, पर इस विरोध का कारण कबीरदास के विचारों की अस्थिरता नहीं है बल्कि यह है कि वे भगवान् को आगार समझते थे। इसीलिए लौकिक दृष्टि से जो बातें परस्पर विरोधी दीखती हैं अलौकिक भगवत्स्वरूप में वे सब घट जाती हैं। यह बात भक्ति की दुनिया में नई नहीं है भक्त लोग एक ही साथ भगवान् के लिए कई परस्पर विरोधी विशेषणों का व्यवहार करते हैं। लघु भागवतामृत (पृ० ३१७) में बताया गया है कि प्राकृत विशेषणों में भगवान् के अचिन्त्य रूप का बोध दुष्कर है। यही कारण है कि उनमें ऐसे अनेक विशेषणों का प्रयोग किया जाता है जो लौकिक दृष्टि से परस्पर विरोधी जाँचते हैं।”^१

आचार्य हजारीप्रसाद जी की उक्त विचारधारा का और भी स्पष्ट तथा व्यापक समर्थन हमें आचार्य क्षिति मोहन सेन द्वारा मिलता है, “कबीर की आध्यात्मिक सुधा और आकाशा विश्वग्रासी है। यह कुछ भी छोड़ना नहीं चाहती, इसीलिए वह ग्रहणशील है, वर्जनशील नहीं। इसीलिए उन्होंने हिन्दू, मुसलमान, सूफी, वैष्णव, योगी प्रभृति सब साधनाओं को जोर से पकड़ रखा है।”^२

उक्त उदाहरणों से यह बात स्पष्ट हो जाती है कि अपनी वाणी में सिद्धान्त और साधना के तत्वों का निरूपण किसी सीमित क्षेत्र के अन्तर्गत रहकर कवि ने नहीं किया। अधिकतर विद्वानों का यह मत है कि आपका ब्रह्म-निरूपण

१. कबीर...आचार्य हजारीप्रसाद द्विवेदी...पृ० ११०

२. कबीर का योग...आचार्य क्षिति मोहन सेन-योगाक (कल्याण)

वैदिक ढंग पर होते हुए भी अपने अन्दर अनेक धर्मों में प्रचलित ब्रह्म-निरूपण की भावना को सम्मान के साथ अंगीकार करके चलता है। इनके ब्रह्म पर उप-निषदों, योगियों के विलक्षणवाद, बौद्धों सिद्धों और योगियों के शून्यवाद सभी की छाया न्यूनाधिक रूप से मिलती है। इन पर सहजवादियों का भी प्रभाव है। इस्लामी एकेश्वरवाद, सूफियों के इश्क इत्यादि से बचना भी उनके लिए कठिन था।

आचार्य हजारीप्रसाद जी ब्रह्म के विषय में लिखते हैं, “श्रुतियों के परि-शीलन से स्पष्ट ही जान पड़ता है कि ऋषियों के मस्तिष्क में ब्रह्म के दो स्वरूप थे, एक गुण, विशेष आकार और उपाधि से परे,—निर्गुण, निर्विशेष, निराकार और निरुपाधि, और दूसरा इन सब बातों से युक्त अर्थात् सगुण, सविशेष, साकार और सोपाधि। पहला परब्रह्म है और दूसरा अपरब्रह्म।”^१ इन दोनों ब्रह्म का ज्ञान परा विद्या और अपरा विद्या से प्राप्त होता है। इन्हीं दोनों ब्रह्म के स्वरूपों को निर्गुण और सगुण ब्रह्म कहा गया है। कबीरदास जी ने दोनों का ही एकीकरण अपने साहित्य में किया है।

कबीरदास जी के इन बेमेल विचारों को देखकर कुछ विद्वानों ने यह मत निश्चित किया, “कबीर ने अनेक देशी तथा विदेशी मतों और मार्गों से जो-जो अच्छा लगा उस-उसका संग्रह करके एक नया पथ खड़ा किया और वह भी बेमेल। उनके विचारों में किसी प्रकार की सगति और सामंजस्य नहीं है।”^२ परन्तु इसके साथ ही दूसरा मत कहता है, “यदि थोड़ी देर के लिए ‘अपद’ और ‘जुलाहा’ कबीर को भूलकर किंचित् धैर्य और मनोनिवेश के साथ उनकी उक्तियों का अनुशीलन किया जाय तो यह निश्चित रूप से स्पष्ट हो जायगा कि उनकी साधना-पद्धति सर्वथा असंगत सिद्धांतों का बेमेल ढाँचा ही नहीं है, उसमें कुछ सामंजस्य भी है और सार भी।” इसी विचार का समर्थन आचार्य हजारी प्रसाद ‘कबीर’ पुस्तक में करते हैं।^३

इस प्रकार हमने देखा कि कबीर के आध्यात्मिक विचारों और साधना-

१. कबीर—हजारी प्रसाद द्विवेदी—पृ० ९६।

२. कबीर साहित्य का अध्ययन—पृ० १२३।

३. “यह कहना कि कबीरदास कभी तो अद्वैतवाद की ओर झुकते दिखाई देते हैं और कभी एकेश्वरवाद की ओर, कभी वे पौराणिक सगुण भाव से भगवान को पुकारते हैं और कभी निर्गुण भाव से, असल में उनका कोई स्थिर तात्त्विक सिद्धान्त नहीं था केवल अश्रद्धा प्रसूत है। ऐसी बातें वही लोग कहते हैं जो शुरू में ही मान बैठते हैं कि कबीरदास अशिक्षित जुलाहे थे और उल्टी सीधी अटपटी बानियों से साधारण जनता पर प्रभाव जमाना चाहते थे। ऐसे कथनों का उत्तर देना बेकार है।”

पद्धति को समझने के लिए बहुत ही व्यापक दृष्टिकोण लेकर आगे बढ़ने की आवश्यकता है। भारतीय परम्परा की साधना-कसौटी पर आपकी रचनाओं को कसकर यह ज्ञान कर लेने की आवश्यकता है कि उसके पश्चात् कितने विरोधात्मक विचार मिलते हैं। इसके लिए कबीर की साधारण कविताओं को लेकर काम नहीं चलाया जा सकता। कबीर की उक्तियों और उलटवासियों का भी अध्ययन करना परमावश्यक है। कबीर की रचनाओं में दर्शन शास्त्र की खोज करने वाले को शायद निराश होना पड़े परन्तु एक सत और साधक के विचारों में पैठने वाले को उनकी रचनाओं में न जाने कितने हीरे वाहिरात उपलब्ध हो सकते हैं। यहाँ फिर हमें कहना होगा कि कबीर को तर्कों की कसौटी पर कसने वाले पारखी को तो सर्वदा ही निराश होना होगा।

कबीरदास ने अपनी साधना-पद्धति को व्यवस्थित करने का सम्भवतः कभी कोई प्रयत्न नहीं किया। उनकी मुक्तक कविताओं में उनकी स्वच्छन्द प्रवृत्ति और विचार स्पष्ट रूप से झलकते हैं। उनके एक ही विषय के दो विरोधी चित्रण पाठकों को भ्रम में डाल देते हैं परन्तु परा और अपरा के अर्थ को सही रूप में ग्रहण करने वाला पाठक इस विरोधाभास को समझने में कठिनाई का अनुभव नहीं करेगा। आपके समान और विरुद्ध पदों की तुलना बहुत ही सतर्कता के साथ करने की आवश्यकता है।

कबीर का ब्रह्म-विचार—परा और अपरा विद्या के आधार पर ब्रह्म और अपरब्रह्म का निरूपण हम ऊपर कर चुके हैं। हजारीप्रसाद जी लिखते हैं, “आपाता दृष्टि से ऐसा जाना पड़ता है कि यह बात एकदम असंगत है कि एक ही वस्तु एक ही साथ सगुण भी हो और निर्गुण भी, साकार भी हो निराकार भी, सविशेष भी हो और निर्विशेष भी, सोपाधि भी और निरुपाधि भी। इसके उत्तर में वेदान्ती लोग कहते हैं कि ब्रह्म अपने आप में तो निर्गुण, निराकार, निर्विशेष और निरुपाधि ही है परन्तु अविद्या या गलतफहमी के कारण, या उपासना के लिए हम उसमें उपाधियों या सीमाओं का आरोप करते हैं।श्रुतियाँ बार-बार इस प्रकार प्रकट करती हैं, ‘वह भोटा भी नहीं, पतला भी नहीं, छोटा भी नहीं, लोहित भी नहीं, स्वेत भी नहीं, छाया युक्त नहीं, अन्धकार भी नहीं, वायु भी नहीं, आकाश भी नहीं’ इत्यादि (बृहदारण्यक ३-८-८) इत्यादि। किन्तु ये सभी बातें अतद्वयावृत्ति रूप से कही गई हैं अर्थात् इस प्रकार के कथन का अर्थ यह है कि ‘पर ब्रह्म’ समस्त ज्ञान वस्तुओं, गुणों और विशेषणों से विलक्षण है। इसका अभाव रूप अर्थ नहीं है। कबीरदास ने इस शैली का आश्रय करके भगवान् के विषय में अनेक पद गाये

हैं।”

इस प्रकार हमने देखा कि कबीर ने प्रधान रूप से निर्गुण ब्रह्म का ही अपनी रचनाओं में बखान किया है। ब्रह्म-निरूपण में उपनिषदों की पद्धतियों के साथ ही साथ आपने सिद्धों और योगियों के शून्यवाद, सहजवादियों के सहज ब्रह्मवाद, इस्लाम के एकेश्वरवाद और सूफी प्रेम का आश्रय लिया है। आपके विचार से ससार के कण-कण में अनिवर्चनीय अलौकिक सत्ता निवास करती है और इसी शक्ति की आत्मा द्वारा अनुभूति का नाम ब्रह्म के इस रूप को आधि-भौतिक, आधिदैविक और आध्यात्मिक रूप में आत्मा और परमात्मा के पारखियों ने परखा है। आधिभौतिक भावना के अन्तर्गत जो वस्तु जड़ रूप में जैसी दीख पड़ती है उसके अतिरिक्त वह और कुछ नहीं है। आज का पाश्चात्य दार्शनिक प्रकृति के इसी रूप को देखता है। स्पेंसर, मिल, काँट और हेगल इत्यादि इसी प्रकार के विचारक हैं। आधिदैविक रूप का विचारक बाह्य प्रकृति का दैवीकरण करके उसमें ब्रह्म की शक्तियों की अनुभूति करता है। भारत में प्राचीन काल से प्रचलित बहुदैववाद का यही विचार मूलाधार है। ग्रीस में भी इसी प्रकार की विचार-धारा का प्राधान्य रहा है। सगुण ब्रह्म के उपासकों ने ब्रह्म के इसी रूप को अपना कर भक्ति की है। आध्यात्मिक भावना के अन्तर्गत उक्त दोनों रूपों से ऊपर उठकर विचारक ब्रह्म के निर्गुण, निराकार और अनिवर्चनीय रूप को ग्रहण करता है। साधक प्रकृति की प्रत्येक वस्तु में ईश्वर के इसी रूप को पाता है। कबीर में हमें पूर्णरूप से आध्यात्मिक ब्रह्म की भावना के दर्शन होते हैं।

सूरज चन्द्र का एक ही उजियारा।

सब महि पसरा ब्रह्म-पसारा ॥

—(क० ग्र० पृ० २७३)

कबीरदास की रचनाओं में आधिभौतिक और आधिदैविक भावना को खोजना व्यर्थ ही है क्योंकि ऐसा करने से कबीर के मूल सिद्धांतों को ठेस लगती है। आप कबीर को विचारक कहें, सत कहें साधक कहें, या भक्त, वह आपकी इच्छा, परन्तु जहाँ तक ब्रह्म की शक्ति के निरूपण का सम्बन्ध है, उसमें किसी प्रकार की सीमा को बाँध देना उन्हें मान्य नहीं था।

ब्रह्म के विविध नाम—इस विषय में हजारी प्रसाद जी लिखते हैं, “परन्तु

१. वेद विवर्जित भेद विवर्जित पाप र पुन्य ।

म्यान-विवर्जित ध्यान-विवर्जित विवर्जित आस्थूल सुन्य ॥

भेष-विवर्जित भीख-विवर्जित उच्चैर्भक्त रूप ।

कहै कबीर तिहुँ-लोक-विवर्जित ऐसा तत्त अनूप ॥

—(कबीर, हजारीप्रसाद, पृ० १००, क० ग्र० पद २१०)

यह राम या हरि कौन है । परब्रह्म, अपरब्रह्म, ईश्वर या और कुछ ? इसमें तो कोई सदेह नहीं कि हरि, गोविन्द, राम, केशव, माधव इत्यादि पौराणिक नामों की कबीरदास क्वचित् कदाचित् ही सगुण अवतार के अर्थ में व्यवहार करते हैं । एकदम नहीं करते, ऐसा नहीं कहा जा सकता । पर जब वह अपने परम उपास्य को इन नामों से पुकारते हैं तो सगुण अवतारों से उनका मतलब नहीं होता । उनका 'अल्लाह' अलख निरञ्जन देव है जो सेवा से परे है, उनका 'विष्णु' वह है जो संसार रूप में विस्तृत है, उनका 'कृष्ण' वह है जिसने ससार का निर्माण किया है, उनका 'गोविन्द' वह है जिसने ससार को धारण किया है, उनका 'राम' वह है जो सनातन तत्त्व है, उनका 'खुदा' वह है जो दस दरवाजों को खोल देता है, 'रब' वह है जो चौरासी लाख योनियों का परवर-दिगार है, 'करीम' वह है जो इतना सब कर रहा है, 'गोरख' वह है जो ज्ञान से गम्य है 'महादेव' वह है जो मन की जानता है, 'सिद्ध' वह है जो चराचर दृश्यमान् जगत का साधक है, 'नाथ' वह है, जो त्रिभुवन का एकमात्र यती या योगी है, जगत के कितने साधक हैं, सिद्ध हैं, पैगम्बर हैं वह इस एक की ही पूजा करते हैं । अनन्त है इसके नाम, अपरम्पार उसका स्वरूप ।^१ इस प्रकार ब्रह्म के सभी गुणों का समावेश कबीर ने विविध नामों के अन्तर्गत किया है और अपनी मान्यता सभी धर्मों के इष्ट देवों में स्थापित की है । क्योंकि आप किसी धर्म विशेष के समर्थक नहीं थे इसलिए सभी धर्मों में मानी जाने वाली वह विशेष शक्ति जो सृष्टि का उत्पादन, संचालन और सहार करती है, परम शक्ति है, और जिसके विविध नाम विविध विचारकों ने रख दिए हैं । कबीरदास जी ने उन सभी को अपनाया और एक समन्वय की भावना से काम लेने का प्रयत्न किया । आप नामों के छिछले पन से ऊपर उठकर रहस्यों की गम्भीरता में घुसे और तत्त्वों का सही रूप निरूपण किया ।

कबीरदास जी ने राम इत्यादि नामों का अपनी रचनाओं में पौराणिक सगुणवाद के अन्तर्गत समावेश नहीं किया, यह बात बिल्कुल स्पष्ट है । आपने तो राम नाम का भी उल्लेख 'निगुणातीत' द्वैताद्वैत विलक्षण, भावा-भाव विनिर्मुक्त, अलख, अगोचर, अगम्य, प्रेमपारावार, निर्गुण ब्रह्म के रूप में ही किया है, दशरथ पुत्र के रूप में नहीं । डा० हजारीप्रसाद जी कबीरदास के ब्रह्म-विचार के विषय लिखते हैं, "वह किसी भी दार्शनिकवाद दण्ड से परे है, तार्किक बहस से ऊपर है, पुस्तकी विद्या से अगम्य है, प्रेम से प्राप्त है, अनुभूति का विषय है, सहज भाव से भक्ति है ।"^२

ब्रह्म का साकार व्यक्त स्वरूप—भक्ति के क्षेत्र में साकार ब्रह्म की ही उपासना सम्भव है, निर्गुण ब्रह्म की नहीं । इसीलिए भक्ति मार्गी आचार्यों

१. (कबीर, हजारीप्रसाद—पृ० ११५, ११६)

२. (कबीर, हजारीप्रसाद—पृ० १२७)

ने सगुण साधना पर ही बल दिया है और पौराणिक युग में ईश्वरीय शक्तियों के प्रतीक स्वरूप देव-वाद को प्रश्रय मिला है।

भक्ति हृदय की सात्त्विक ईश्वरासक्ति का ही दूसरा नाम है और यह आसक्ति कभी भी निर्गुण के प्रति सम्भव नहीं। भक्ति के लिए श्रद्धा और प्रेम का हृदय में जागृत होना आवश्यक है और इनके जाग्रत होने से ही मन इष्ट देव पर केन्द्रित हो सकता है। प्रेम और श्रद्धा को उत्पन्न करने के लिए ईश्वर में आकर्षण होने की नितान्त आवश्यकता है और आकर्षण के लिए उसमें सौंदर्य, सरलता, सौम्यता, माधुर्य और ज्ञान की आवश्यकता है। इन सब के साथ-ही-साथ भक्ति की दृढ़ता में पूर्व जन्म के स्कार भी साथ देते हैं। प्रेम और श्रद्धा को स्थिर करने के लिए आश्रय की आवश्यकता है और यह आश्रय तीन प्रकार का हो सकता है—

१. भावनात्मक (भावना प्रधान)

२. ज्ञानात्मक (बुद्धि प्रधान)

३. प्रतीकात्मक (मूर्ति रूप)

भावनात्मक—भावना के आवेश में भक्त अपने भगवान् के अन्दर उच्चतम गुणों की अनुभूति करता है। भगवान् के अत्याधिक निकट पहुँचने के लिए वह भगवान् से प्रणय-सम्बन्ध स्थापित करता है। जैसा कि हम पीछे कबीर के शृंगार-रस के वर्णन के अन्तर्गत भी लिख चुके हैं कि कबीर ने प्रेम का प्रदर्शन वात्सल्य और दाम्पत्य दोनों ही रूप में किया है। दोनों ही सम्बन्धों की प्रतीकात्मक रचनाएँ हमें कबीर के साहित्य में देखने को मिलती हैं। भक्त अपने भगवान् में विश्व के अन्दर पाये जाने वाले और कल्पना में सामने आने वाले सभी गुणों का प्रदर्शन करता है। जब वह विनय की भावना में बहता है तो अपने को क्षुद्र-से-क्षुद्र प्राणी मानता है और जब वह प्रेम की भावना में बहता है तो अपने को विरहणी अथवा स्त्री के रूप में निरखता है। इन्हीं भावनाओं के अन्दर कवि को अपने उपास्य देव का भक्तवत्सल और समदर्शी रूप चित्रित करता है। कबीरदास ने भगवान् का ऐसा ही सगुण वर्णन किया है।

भक्ति के क्षेत्र में भावना से प्रेरित होकर आत्मा भगवान् के सामने आत्म-समर्पण करती है। कबीरदास जी ने इस विषय में लिखा है—

मेरा मुझ में कुछ नहीं, जो कुछ है सो तोरा।

तेरा तुझको सौंपता, क्या लागे मेरा ॥

प्रेम-भावना में बहकर कबीरदास जी प्रेम की सहिमा का इस प्रकार बखान करते हैं—

कबीर प्रेम न चाखिया, चाखि न लिया साब।

सूने घर का पाहुणा, ज्यू आया त्यूं जाय ॥

प्रेम का बादल तो कबीर के आँगन में हर समय छाया रहता है—

कबीर बादल प्रेम को, हम पर बरष्यां आंय ।

अन्तर भोगी आत्मा, हरी भई बनराइ ॥

प्रेम-बाण से बिध कर फिर भी बिधने की अभिलाषा कबीर के हृदय में विद्यमान है—

जिहि सरि मारी काल्हि, सो सर मेरे मन बस्या ।

तिहि सिरि अजहूँ मारि, सर बिन सच पाऊँ नही ॥

वियोग-भावना का एक चित्र देखिए—

अक भरे भरि भेटि, मन मे नाही धीर ।

कहै कबीर ते क्यूँ मिलै, जब लगि दोई सरीर ।

इसी प्रकार कबीरदास जी ने अतृप्ति, लालसा, व्याकुलता, पश्चात्ताप, विवशता, शका, विस्मृति और हर्ष के बहुत ही आकर्षक भावनात्मक चित्र खींचे हैं। प्रेम और विरह के यह संचारी भाव कबीर की रचनाओं में बहुत ही स्वच्छन्दता तथा सुन्दरता से बहते हैं। नायक और नायिका का चित्रण भी आप ने बहुत सुन्दर किया है। नायक का रूप देखिए—

कबीर की देख्या एक अ ग, महिमा कही न जाय ।

तेज पुन्ज पारस धर्णी, नैनू रहा समाय ॥

नायिका का वर्णन देखिए—

नंना अन्तरि आव तूँ ज्यूँ हौँ नैन झपेउं ।

ना हौँ देखौ कूँ, ना तुझ देखन देउ ॥

दास्य-भावना और स्वामी में विश्वास देखिए—

उस सन्नथ का दास हौँ, कदे न होई अकाज ।

पतिव्रता नांगी रहै, तौ पुरिस को लाज ॥

इस प्रकार पति-पत्नी के रूप में कबीर ने प्रेम की सभी भावनात्मक व्यञ्जनाओं और व्याख्याओं का निरूपण किया है।

ज्ञानात्मक—भक्ति के भावना तत्व का निरीक्षण करके अब हम कबीर के ज्ञान तत्व (बुद्धि-तत्व) का संक्षेप में स्पष्टीकरण करेंगे। कबीर के ज्ञान-तत्त्व के विषय में भी हम दूसरे अध्याय में संकेत कर चुके हैं। इस विषय में डा० गोविन्द त्रिगुणायत लिखते हैं, “बुद्धि विनिर्मित साकार विग्रह का वर्णन सबसे प्रथम ऋग्वेद के पुरुष सूत्र में मिलता है।^१ गीता और उपनिषदों में^२ भी उसी की महिमा वर्णित है।.....

अर्थात् उस विराट् पुरुष के सहस्र मस्तक, सहस्र नेत्र तथा सहस्र चरण थे। उसने पृथ्वी को चारों ओर से आवृत्त कर रखा था। फिर भी वह दशगल

१. हिम्न्स फ्राम दि ऋग्वेद—पिटरसन—सूक्त ३०।१

२. श्वेताश्वतर ३।२

था। इस प्रकार के वर्णनों को हम भावना-प्रेरित न मान कर बुद्धि-मूलक ही मानेंगे। इस प्रकार के विराट रूप का वर्णन कबीरदास ने भी किया है।” इस तरह के बड़े-बड़े आकर्षक वर्णनों में आपने ईश्वर की महानता के साथ उनके सौंदर्य का भी चित्रण करना नहीं भुलाया। कबीर ग्रन्थावली पृष्ठ २७८ पर इसी विचार का पद देखिए—

कोटि सूर जाके परगास, कोटि महादेव अह कविलास ।
दुर्गा कोटि जाके मर्दन करै, ब्रह्मा कोटि वेद उच्चरै ।
कद्रप कोठि जाके लव न धरहि, अंतर अंतर मनसा हरहि ॥

... ..

प्रतीकात्मक—कबीर की सुगण उपासना में तीसरा प्रकार प्रतीकात्मक है। यह प्रकार भी किसी प्रकार से भावनात्मक प्रकार से कम महत्वपूर्ण नहीं है, बल्कि ब्रह्म का सुगण साकार रूप इसी प्रकार के चित्रणों से अधिक निखार के साथ सामने आता है। प्रतीक मूर्त और अमूर्त दोनों रूप में पाये जाते हैं। यह पद्धति कबीर की नवीन नहीं है, बहुत प्राचीन है। उपनिषदों में भी इसके उदाहरण कम नहीं मिलते। व्यक्त रूप में कबीर ने प्रतीकों का प्रयोग केवल मन को ही ब्रह्म रूप मानने में किया है—

कहु कबीर को जाने भेव, मन मधुसूदन त्रिभुवन देव ।

—(स० क० पृ० ३०)

ब्रह्म का अव्यक्त स्वरूप—अव्यक्त ब्रह्म का वर्णन आपने सगुण, निर्गुण, अद्वैत, विलक्षण और नेति-नेति के रूप में किया है।

सगुण अव्यक्त—जहाँ तक सगुणरूप का सम्बन्ध है आपने ब्रह्म में एकता, आनन्द, और सरसता का आरोप किया है।^१ आपने ब्रह्म में महान् शक्ति का

१. एकता—हमतो एक एक करि जाना । (क० ग्र० पृ० १०५)

आनन्द—१. सदा आनन्द दुग-दन्द व्यापै नही

पूरनादन्द भरपूर देखा ।

भर्म और भ्रान्ति तहँ नेक नहि पाइये

कहै कबीर रस एक पेखा ।

—(कबीर, हजारीप्रसाद, पृ० २४७)

२. महा सुख मगन होई नाचै, उपजे अग तरंग ।

मन ओ तन थिर न रदत है, महा सुख के सग ॥

सब चेतन सब आनन्द है दुःख गहन्त ।

कहाँ आदि कहँ अन्त आप सकल विच धरन्त ॥

—(कबीर, हजारीप्रसाद—पद २६)

आरोप किया है। आपने अपने ब्रह्म में सत्य और ज्ञान का आरोप किया है। डा० गोविन्द त्रिगुणायत के मतानुसार कबीर ने साकार ब्रह्म का निम्नलिखित रूप में चित्रण किया है—

“१. योगियों के द्वैताद्वैत विलक्षण ज्योति रूप ब्रह्म के रूपों में।

२ उपनिषदों में वर्णित अनन्त प्रकाश रूप में।

३ सूफियों के नूर रूप में।

४ उपनिषदों में वर्णित अगुण-प्रमाण ज्योति के रूप में।”

निर्गुण अव्यक्त—कबीरदास जी ने प्रधान रूप से ब्रह्म के निर्गुण अव्यक्त स्वरूप का ही प्रतिपादन किया है। कबीर के निर्गुण ब्रह्म के विषय में डा० हजारीप्रसाद जी लिखते हैं, “कबीरदास के निर्गुण ब्रह्म में गुण का अर्थ सत्त्व, रज आदि गुण है, इसलिए ‘निर्गुण ब्रह्म’ का अर्थ वे निराकार, निस्सीम आदि समझते हैं, निर्विषय नहीं।” यह निरूपण शब्द, शून्य, अनिर्वचनीय तत्त्व और सहज रूप में किया है। शब्द ब्रह्म की धारणा ऋग्वेद में भी मिलती है। इसका वर्णन उपनिषदों में भी मिलता है। ब्रह्म के इस रूप का प्रतिपादन आचार्य शंकराचार्य ने भी किया है। अनहदवाद के रूप में महात्मा कबीर ने इसी शब्द-ब्रह्मका निरूपण किया है। राम नाम का प्रयोग भी इनके मतानुसार विशुद्ध निरजन के रूप में शब्द-ब्रह्म का प्रतिपादन है—

मुरली बजत अखड सदा से, तहाँ प्रेम झनकारा है।

(कबीर पृ० २६५-पद ५०)

सुनता नहीं धुन की खबर, अनहद का बाजा बजता।

(कबीर पृ० २६७-पद ५४)

उक्त पदों में मुरली, अनहद नाद और शब्द तीनों रूपों में ब्रह्म शब्द स्वरूप में ही कवि द्वारा वर्णित है।

शून्य शब्द का ब्रह्म के रूप में प्रयोग बहुत पुरातन और भारतीय है। उपनिषदों के प्रभाव से बौद्धों ने इसे अपनाया और फिर नाथ पंथी साधुओं ने इस शब्द का प्रयोग किया। कबीरदास की कविता में ‘सुन्न’ शब्द का प्रयोग ब्रह्म के इसी शून्य स्वरूप के लिए हुआ है। डा० हजारी प्रसाद जी लिखते हैं, “कबीरदास प्रायः। ‘सहज शून्य’ का एक ही साथ प्रयोग करते हैं और कितनी ही जगह एक ही अर्थ में भी प्रयोग किया है।” इस प्रकार कबीर ने शून्य और सहजावस्था का एकीकरण कर दिया है। समन्वय की भावना तो हमें कबीर में आद्योपान्त मिलती ही है। उनके निकट तो शब्द, सहज, शून्य और अनिर्वचनीय तत्त्व सब एक ही ब्रह्म के विविध नाम हैं। शून्य शब्द का प्रयोग कबीरदास जी ने शून्यावस्था, शून्य सरोवर, शून्य चक्र, शून्य पदवी, शून्य भाव, शून्य मार्ग इत्यादि प्रकार से किया है। ‘सुन्न’ शब्द का प्रयोग देखिये—

सुन्न सहज मन सुमिरत, प्रगट भई एक जोति।

ताहि पुरुष की मैं बलिहारी, निरालम्ब जो होति ॥

(बीजक पृ० ३—रमंती)

तत्त्व रूप—ब्रह्म को तत्त्व-रूप में भी माना गया है। निर्गुण ब्रह्म का तत्त्व-रूप में कबीरदास ने चार प्रकार से वर्णन किया है—

- १ निर्गुणता सूचक विशेषणों द्वारा ।
- २ सृष्टि बनने से पूर्व के वर्णन द्वारा ।
- ३ विभावनात्मक वर्णनों द्वारा ।
- ४ नकारात्मक शैली द्वारा ।

उक्त चारों प्रकारों में 'निराकार', 'अलख निरञ्जन' इत्यादि निर्गुण विशेषण हैं। सृष्टि से पूर्व का एक चित्रण देखिए—

बरनहु कौन रूप औ रेखा, दोसर कौन आहि जो देखा ।
ओकार आदि नहि बेदा, ताकर कहहु कौन कुल भेदा ॥
नहि तारागन नहि रवि चन्दा, नहि कछु होत पिता के बिदा ।
नहि जल नहि थल नहि थिर पौना, को घरे नाम हुकुम को बरना ॥
नहि कुछ होत दिवस निज राती, ताकर कहहु कौन कुल जाती ।

—(बीजक-रमैनी-पृ० ३)

अवगति की गति का कहूँ जस का गांव न नाव ।

गुरु बिहूँन का पेखिये काक धरिए नाव ॥

—(क० ग्रं० पृ० २३६)

उक्त दो प्रकारों के अतिरिक्त नकारात्मक और विभावनात्मक शैली का उदाहरण देखिए—

नकारात्मक शैली—

ऐसा जोगिया है बंद करमी, जाके गगन अकास न धरनी ।
हाथ न वाके पाँव न वाके, रूप न वाके रेखा ॥
बिना हाट हटवाई लावै, करै बयाई लेखा ।
करम न वाके धरम न वाके, जो न वाके जुगुती ॥
सिंगी पत्र कछु नहि वाके, काहे को मागे भुगुती ।

—(बीजक—शब्द-पृ० ५४)

सगुण निर्गुण रूप—कही-कही पर कबीरदास जी विचारों की तन्मयता में आकर भावनाओं में बह निकलते हैं और उन स्थानों पर आपने ब्रह्म का सगुण और निर्गुण रूप एक ही स्थान पर प्रदर्शित कर दिया है। आप कहते हैं; “गुण में निर्गुण, निर्गुण में गुण है।”

विलक्षण नेति-नेति अव्यक्त—कबीरदास जी के परात्परवाद में हमें सभी वादों की छाया मिल जाती है। आपने जहाँ भी विलक्षण गुणों का रूप पाया है उन्हें कही न कही किसी न किसी रूप में अपने ब्रह्मदेव के अन्दर समाविष्ट कर दिया है। बौद्धों के अनिर्वचनीयतावाद और रहस्यवादी भक्तों के अद्भुत

वाद की स्पष्ट छाया हमें कबीर के अव्यक्त ब्रह्म पर दिखलाई देती है। कबीर के ब्रह्म-निरूपण पर उस काल के प्रायः सभीवादों के निरूपित ब्रह्म की छाया मिल जाती है। इस प्रकार जहाँ तक ब्रह्म-निरूपण का विचार है हमें कबीर में पूर्णरूप से आध्यात्मिक विचार ही मिलता है। कहीं-कहीं पर आधिदैविक भावना की झलक भी विद्यमान है परन्तु आधिभौतिक भावना का नितान्त अभाव है। यह विचार हम ऊपर भी स्पष्ट कर चुके हैं। आपका ब्रह्म-वर्णन शास्त्रीय शैली के अतर्गत न होकर उपदेशात्मक, रहस्यात्मक, भावनात्मक और बुद्धिमूलक शैली के अतर्गत हुआ है। इसीलिए यह उपनिषदों के अधिक निकट है।

आत्मा सम्बन्धी विचार—कबीरदास जी की रचनाओं में विशेष रूप से पदों और साखियों में आत्मा का निरूपण किया गया है। आत्मा-सम्बन्धी विचार जहाँ भी आया है वह ब्रह्ममय होकर ही प्रस्फुटित हुआ है, स्वतन्त्र रूप से बहुत कम। कबीर ने आत्मा और परमात्मा की एकरूपता पर ही बल दिया है यही अद्वैतवाद का प्रधान विचार है। आत्मा का वर्णन कबीर की रचनाओं में भावनात्मक तथा विचारात्मक दोनों प्रकार से मिलता है। वास्तव में कबीर ने अध्यात्म के सभी मूल तत्वों को, भावना और बुद्धि, दोनों की ही कसौटी पर कसकर परखने का प्रयत्न किया है। आत्म-विचार से जहाँ तक भावना-पक्ष का सम्बन्ध है वह आपकी रहस्यवादी रचनाओं में बहुत सुन्दर ढंग से मुखरित हुआ है। पहिले हम कबीर के बुद्धि-प्रधान आत्म-विचार पर दृष्टि डालते हैं।

कबीर आत्मा को समस्त ससार में व्याप्त मानते हैं और इस ससार-व्याप्त आत्मा का नाम विश्वात्मा है। आत्मा विश्वात्मा का वह रूप है जो माया द्वारा विश्वात्मा से प्रथक कर दिया जाता है। उदाहरणस्वरूप यदि नदी में से एक घड़ा पानी भरकर उसे नदी में ही रख दिया जाय तो मटके का पानी मटके में भरे रहने के कारण सरिता के पानी से प्रथक हो जाता है। अब यदि यह माया का मटका फूट जाय तो वह पानी फिर सरिता के पानी में मिल जाय। यही दशा आत्मा और विश्वात्मा की है। वेदान्त का भी आत्मा के विषय में यही मत है। वेदान्त माया आबद्ध आत्मा को ही जीव कहता है।

आत्मा का जीव-निरूपण—महाकवि कबीर ने जहाँ पर भी अद्वैत की भावना को लिया है वहाँ आत्मा और परमात्मा का एकीकरण कर दिया है, परन्तु द्वैत को भावना का विचार भी आपने प्रगट किया है।

पाच तत्त का पूतरा, जुगति रची मैं कीव ।

मैं तोहि पूछो पडिता, सब्द बड़ा की जीव ॥

१ जल में कुम्भ कुम्भ में जल है बाहर भीतर पानी ।

फूटा कुम्भ जल जलहि समाना यह तथ्य कथ्यो गियानी ॥

—(क० ग्रं० पृ० १०५)

उक्त पद मे कबीर ने शब्द और जीव को प्रथक-प्रथक करके देखा है। अब दूसरे पद मे एक ही रंग से जीवात्मा का प्रथक होना देखिए—

रंगहि ते रंग उपजै, सभ रंग देखा एक ।

कौन रंग है जीव का, ताका करहु विवेक ॥

कबीर ने आत्मा और परमात्मा की बूद और समुद्र से भी उपमा दी है।^१ “भारतीय दार्शनिको मे प्राय कोई मतभेद नहीं है कि आत्मा नामक एक स्थायी वस्तु है जो बाहरी दृश्यमान जगत् के विविध परिवर्तनों के भीतर से गुजरती हुई भी सदा एकरस रहती है। वे सभी पंडित स्वीकार करते हैं कि जब तक ज्ञान नहीं हो जाता, तब तक यह आत्मा जन्म-कर्म के बन्धन से मुक्त नहीं हो सकती।”^२ परन्तु कबीर का आत्म-निरूपण अधिकांश मे ब्रह्म-निरूपण के ही समान मिलता है। ब्रह्म के ही समान आत्मा का भी नकारात्मक-निरूपण देखिए—

ना इहु मानुष न इहु देवा, ना इहु जाती करावै सेवा ॥

ना इहु जोगी न इहु अवधूता, ना इस माइ न काहू पूता ।

या मन्दिर यह कौन बसाइ, ताका अन्त कोउ न पाई ॥

ना इहु गिरही ना ओदासी, ना इहु राजा ना भीख मंगासी ।

ना इहु पिण्ड न रक्त राती, न इहु ब्रह्म ना इहु खाती ॥

ना इहु तपा कहावै सेख, ना इहु जीवै मरता देख ।

इसु मरते कौ जे कोऊ रौवै, जे रोवै सोई पति खोवै ॥

—(क० प्र० पृ० ३०१—कबीर की विचारधारा पृ०

उक्त पद मे आत्मा का ब्रह्म मे एकीकरण प्रतीत होता है। भगवान् कृष्ण ने गीता मे कुछ-कुछ इसी प्रकार का उपदेश किया है।

आत्मा का सुरति-निरूपण—डा० गोविन्द त्रिगुणायत ने कबीर के विचार से आत्मा के दो रूप ज्ञाता या ज्ञेय, दूष्टा या दृश्य, प्राप्या या प्राप्तव्य के रूप मे उपनिषदो के आधार पर माने हैं और कबीर द्वारा प्रयुक्त ‘सुरति’ तथा ‘निरति’ का प्रयोग आत्मा के इन दोनो रूपो के विषय मे समझा है। परन्तु हमारा विचार इससे भिन्न है। हमारे विचार से कबीर ने ‘सुरति’ शब्द का प्रयोग आत्मा और ‘निरति’ का विशुद्ध ब्रह्म के रूप मे किया है। आत्मा जब निरति की स्थिति को प्राप्त हो जाती है। हमारे इस विचार को निम्नलिखित पद स्पष्ट करता है—

२. हेरत हेरत हे सखी रह्या कबीर हिराइ ।

समद समाना बूद मे सो कत हेर्या जाय ॥

हेरत-हेरत हे सखी रह्या कबीर हिराइ ।

बूद समानी समद मे सो कत हेरी जाइ ॥

३. कबीर—(पृ० १०३-पक्ति ६—११)—डा० हजारीप्रसाद

सुरति समानी निरति में निरति रही निराधार ।

लेख निरति परचा भया तय खुले स्तम्भ द्वार ॥

यहाँ 'सुरति' 'निरति' में बदल नहीं रही है वरन् सुरति का निरति में समाने का निर्देश है । और "आप छिपाने आपै आप" में तो विशुद्ध अद्वैत की भावना झलक रही है । इसी अद्वैत-भावना के रूप में 'सुरति' 'निरति' का दूसरा प्रयोग देखिए—

सुरति समांणीं निरत मै, अजया मांहे जाप ।

सुरति समांणां अलेख मैं, यूँ आया माँ हैं आप ॥

'निरति' का प्रयोग ब्रह्मा के रूप में और स्पष्ट देखिए--

सुरत निरत सों मेला करके अनहद नाद बजावैं ।

—(कबीर-पृ २६२-पद ४०-पंक्ति ७)

आत्मा और ब्रह्मा की अद्वैत भावना का एक रूपक देखिए—

साधो, सहजै काया साधो ।

जैसे बट का बीज ताहि में पत्र-फूल-फल छाया ।

काया-मढ़े बीजा बिरजे, बीजा मढ़े काया ॥

अग्नि पवन पानी पिरथी नभ, ता बिन मिलै नाहीं ।

काजी पंडित करो निरनय को न आपा माही ॥

जल भर कुम्भ जलै बिच परिया, बाहर भीतर सोई ।

उनको नाम कहन को नाहीं, दूजा धोखा होई ॥

कहै कबीर सुनो भाई साधो, सत्य शब्द निज सारा ।

आपै-मढ़े आपे बोलै, आपै सिरजन हारा ॥

—(कबीर-पद—४६, पृ० २६४)

आत्मा का प्राण-निरूपण—कबीर ने आत्मा के लिए जीव और सुरति शब्द का प्रयोग किया है, यह हम ऊपर देख चुके हैं । इनके अतिरिक्त आपकी रचनाओं में आत्मा के लिए 'प्राण' शब्द का भी प्रयोग मिलता है—

प्राण पंड को तजि चलै जीव न जाणै जाल ।

कहै कबीर दूरि करि, आतम अदिष्ट काल ॥

—(क० ग्र० पृ० ३२-कबीर वचनमृत पृ० ६३)

जीवात्मा के लिए प्राण शब्द का प्रयोग उपनिषदों और अरण्यको में भी आया है । ऋग्वेद में प्राण का अर्थ केवल वायु है ।

कबीर ने जीवात्मा का वर्णन प्रायः निर्गुण-रूप में ही किया है, साकार रूप में नहीं, साकार रूप में केवल दीपक की लौ के समान माना है । सो दीपक

की लौ^१ भी एक प्रकार से निर्गुण ही मानी जा सकती है ।

कबीर अपनी आत्मा को निरजन और निराकार कहता है । जीव के सत् स्वरूप की कबीर ने अनेको प्रकार से अभिव्यजना की है । वह जीवात्मा को अमर कहते हैं । वह उनके लिए घट-घट वासी अद्वैत तत्व भी हैं और ब्रह्म की समकक्ष भी । आत्मा कबीर के विचार से शक्तिशाली, चेतन स्वरूप, ज्ञान स्वरूप और आनन्द स्वरूप है । वास्तव में आत्मा और परमात्मा में कबीर के निकट कोई विशेष भेद नहीं है । आत्मा तत्व को आपने सच्चिदानन्द के रूप में निरखा है । कबीर आत्मा को अनादि मानते हैं । कबीर ने आत्मा को सैद्धान्तिक रूप से अद्वैत-वादियों के मतानुसार वर्णित किया है । काठोपनिषद्, गीता इत्यादि के मत का ही कबीर ने प्रतिपादन किया है ,

जीव का ब्रह्म से सम्बन्ध—कबीर के विचार से आत्मा कोई ब्रह्म से प्रथक वस्तु नहीं है वरन् ब्रह्म का ही एक अंग मात्र है । जीव को ब्रह्म का अंश अद्वैत-वादी, विशिष्टाद्वैतवादी तथा दैताद्वैतवादी सभी लोग मानते हैं ।

ब्रह्म और जीव का तादात्म्य—ब्रह्म और जीव का तादात्म्य तीन प्रकार से माना गया है—

१. ज्ञानात्मक २. भावनात्मक ३. यौगिक

ज्ञानात्मक—ज्ञानी लोग आत्मा और परमात्मा में कोई वास्तविक भेद नहीं समझते । उनका मत है कि यह भेद माया-जन्य है । जब साधना द्वारा जीवात्मा इस माया के आवरण को चीर देती है तो आत्मा और परमात्मा का मिलन हो जाता है और जीवात्मा जीवन-मरण के बन्धन से मुक्त हो जाती है । मोक्ष की भावना को व्यक्त करते हुए आत्मा और परमात्मा के इस सम्बन्ध का कबीरदास ने सुन्दर वर्णन किया है ।

भावनात्मक—आत्मा और ब्रह्म का जो सम्बन्ध ज्ञान और बुद्धि द्वारा होता है वह ज्ञानात्मक कहलाता है । परन्तु जो सम्बन्ध भावनाश्रित होता है उसमें भी भक्त को प्रेम-भाव से साधना करनी होती है । कबीर का रहस्यवादी चित्रण इसी भावनात्मक तादात्म्य का सजीव उदाहरण है । रहस्यवाद का आगे चल कर हम विस्तार के साथ चित्रण करेंगे ।

यौगिक—यौगिक साधना के विषय में भी कबीर ने लिखा है और उनके मतानुसार यौगिक तादात्म्य भी सम्भव है ।

इस प्रकार ऊपर हमने तीन प्रकार के ब्रह्म तथा जीव के तादात्म्य पर

१. मंदिर मांहि झपूकती, दीवा कैसी ज्योति ।

हस बटाऊ चलि गया, काढौ घर को छोति ॥

—(क० ग्र० पृ० ७३-कबीर की विचार धारा पृ० २२२)

विचार किया और कबीर के विचारों में हमें तीनों की ही झलक दिखलाई देती है। कबीर के आत्मचिन्तन और ब्रह्म-निरूपण में तर्क-वितर्क के लिए कोई स्थान नहीं है। आपके आत्म-निरूपण पर शंकर के विचारों और उपनिषदों की स्पष्ट झलक है। आत्म-तत्त्व की अद्वैत भावना और एकता के विषय में कबीर का विचार बहुत दृढ़ है। आत्मा और ब्रह्म में अशांति भाव आपने प्रकट किया है।

आत्मा के रूप—कबीरदास ने आत्मा के तीन रूप किये हैं—

१ मानव २. अन्य जीव ३ वस्तु

स्त्री रूप—स्त्री रूपिणी आत्मा के कबीर ने नार भेद किये हैं—

१ कुमारी (कन्या)^१ २ सुन्दरी (विवाहिता)

३. विरहिणी ४. सती

आत्मा का जब तक ब्रह्म से परिचय नहीं होता वह कुमारी ही रहती है। जब कुमारी को ज्ञान प्राप्त होता है तो उसमें एक तड़पन और छटपटाहट पैदा होती है। इसके पश्चात् आत्मा का 'सुन्दरी' रूप में कबीर ने चित्रण किया है। मिलन के पहिले का सकोच, सिहरन, मिलन का वर्णन और मिलन-स्थान की रमणीकता का कबीर ने बहुत ही मार्मिक चित्रण किया है। आत्मा का सुप्तावस्था में जो उसका ब्रह्म से वियोग होता है उसका चित्रण विरहिणी के रूप में किया गया है। और अन्त में विह्वल विरहिणी जब असहनीय विछोह से सती होने को तैयार हो जाती है तो उसका कबीर ने सती आत्मा के रूप में चित्रण किया है।

पुरुष रूप में—पुरुष के रूप में आत्मा का वर्णन

१. रागात्मक सम्बन्ध, २ साधारण सम्बन्ध

रागात्मक सम्बन्ध में योगी की समाधिस्तावस्था देखिए

झल उठि झोली जली, छपरा फूटिम फूट।

जोगी था सो रमि गया, आरुणि रही विभूति ॥

पुत्र-रूप में

डारी खाँड पटकि करि, अन्तरि रोष उपाई।

रोवत-रोवत मिल गया, पिता पियारे जाई ॥

अन्य जीवों के रूप में—अन्य जीवों के रूप में हम आत्मा का स्पष्टीकरण सवार, लुहार और जौहरी के रूप में पाते हैं—

सवार कबीर घोड़ा प्रेम का, चेतनि चढ़ि असवार।

ग्यान खड़ग गहि काल सिर, भली मचाई मार ॥

१ कुमारी जब लगि पीव परचा नहीं, कन्या कु वारी जाँणि।

हुथलेवा होसे लिया, मुमकल पड़ी पिछाँणि ॥

लुहार धवणि धवत रहि गई, बुझि गये अंगार ।
 अहरणि रह्या टमूकड़ा, जब उठि चले लुहार ॥
 जौहरी हरि हीरा जन जौहरी, ले ले माडिय हाटि ।
 जब राम लैगा पारिषु, तब हीरा की साटि ॥

उक्त दृष्टान्तों के अतिरिक्त कबीरदास जी ने पक्षियों और जलचरों के रूप में भी आत्मा का चित्रण किया है। हंस नाम से तो प्रायः कबीर आत्मा को सम्बोधित करते ही हैं।

वस्तु रूप में—इन जीवित जन्तुओं के अतिरिक्त कुछ प्रकृति की शक्तियों के रूप में भी आपने जीवात्मा को परखा है और बत्ती, ज्योति अंगार इत्यादि शब्दों से सम्बोधित किया है। हिम, पारस, शख, सीप इत्यादि अनेकों नाम आपने आत्मा को प्रदान किये हैं।

मोक्ष विचार—कबीरदास ने मोक्ष-पद के लिए उन्हीं शब्दों का प्रयोग किया है जिन्हें भक्त और वेदान्ती लोग प्रयोग में लेते आये हैं। निर्वाण-पद, अभय-पद और परम-पद इत्यादि नाम ही मोक्ष-पद को दिये जाते थे। मुक्ति के पश्चात् कबीरदास जी आत्मा को जन्म-मरण के बन्धनों से मुक्त मानते हैं। मुक्तात्मा का कबीरदास जी ब्रह्म में इस प्रकार तादात्म्य मानते हैं कि फिर दोनों का प्रथक होना असम्भव है। आत्मा के जहाँ वह शून्य में विलीन होने की बात कहते हैं वहाँ वन पर बौद्ध धर्म की निर्वाणगति का प्रभाव मालूम होता है। योगियों का भी इस पर प्रभाव है। कबीर ने कई स्थल पर मोक्ष का वर्णन कैवल्य-भाव से किया है। इस विचार के अधीन कार्य-गुण कारण गुणों में लीन हो जाते हैं। जैसे—

कहै कबीर मन मनहि मिलावा ।

—(क० ग्र० पृ० १०२..., कबीर की विचारधारा पृ० २३१)

परंतु ऊपर बौद्धिक तथा कैवलीय प्रभाव कबीर की मोक्ष-भावना में देखने पर भी हम यह कह सकते हैं कि उनका मोक्ष-निरूपण पूर्णतया वेदान्त के आधार पर ही चित्रित किया गया है। सागर और तरंग के रूप में वेदांती लोग ब्रह्म और आत्मा का निरूपण करते हैं। ठीक इसी प्रणाली का प्रधानतया अनुसरण कबीर ने भी किया है। मोक्ष के सम्बन्ध में कबीर अद्वैती भावना को लेकर चलते हैं। “कबीर ने मुक्ति की अवस्था को ब्रह्मकारता की अवस्था माना है। उनका मत यह है कि जीव ब्रह्मस्वरूप होकर उसी के समान सत् चित् और आनन्द रूप हो जाता है।” कवि ने कितना स्पष्ट कहा है।

अमर भए सुख सागर पावा ।

...(कबीर की विचार धारा, पृ० २३२, पक्ति ८—१०)



छुपाकर रखने की भी भावना कुछ 'कुछ अवश्य रही होगी। खीर जो कुछ भी सही, हमें रहस्यवाद के उसी रूप पर विचार करना है जो कुछ कि यह आज बन चुका है और उसके जिन रूप पर विद्वान विचार करते चले जा रहे हैं।

महाकवि कबीर का सम्पूर्ण साहित्य यदि विचारण करके देखा जाय तो प्रधानतया ब्रह्म और आत्म निरूपण के अतिरिक्त और कुछ नहीं है। दर्शन शास्त्र में ब्रह्म-विचार बुद्धि के मझरे अग्रगण्य माना है। परन्तु कबीर के रहस्यवाद में भावना-पक्ष को भी अपनाया गया है। भावना हृदय से सम्बन्धित है और बुद्धि मस्तिष्क से। उपनिषदों ने ब्रह्म को रस रूप माना है और इससे तादात्म्य करने के लिए बुद्धि द्वारा प्रतिपादित तर्क शैली को नहीं अपनाया जा सकता। तर्काश्रित ब्रह्म निरूपण को कबीर ने मोटी बुद्धि का कार्य माना है।^१

कबीर ने भक्ति के आधिदैविक उपास्यदेय को अपने रहस्यवाद का विषय नहीं बनाया। ब्रह्म के आध्यात्मिक स्वरूप की अनुभूति ही उनका प्रधान लक्ष्य और विषय रहा है। प्रेमाश्रित आध्यात्मिक तत्वों की अनुभूति से रहस्य की भावना का प्रस्फुटित होना अनिवार्य था और इसी से रहस्यवाद की स्थापना होती है। कबीर का रहस्यवाद प्रेम और भावना मूलक है।

कबीरदास जी प्रयोगवादी व्यक्ति थे और समन्वय की भावना उनके हृदय में प्रधान रूप से कार्य करती थी। इस भावना के विषय में हम पिछले अध्यायों में भी लिख चुके हैं। कबीर की रहस्यवादी विचारों का उक्त आधारशिला पर खड़ी अवश्य हुई है और उसमें प्रधान तत्त्व भी आध्यात्मिक और आदि भौतिक ब्रह्म-निरूपण से प्राप्त हुए हैं परन्तु फिर भी कहीं-कहीं उस पर 'सूफी प्रेम, हठयोगियों की शब्दावली तथा शिखों की सध्या-भापा-गैली के प्रभाव परिलक्षित होते हैं। इन प्रभावों से रहस्य की भावना को और भी प्रथम ही मिला है, उसमें स्पष्टता नहीं आ सकी।

रहस्यवाद की आस्थाएँ: आस्तिकता—आस्तिकता रहस्यवाद की सर्वप्रथम आस्था है कि जिसके आधार पर इस भावना और विचारधारा के सुसंगठित रूप को आगे बढ़ाया जा सकता है। कबीरदास जी पूर्ण रूप से आस्तिक थे, इससे सदेह का कोई कारण नहीं। आपने तो नास्तिक मतान्तरात्मियों के विरुद्ध ही आवाज उठाई है—

बौद्ध जैन और साकत सेना।

चार भाग चतुरंग विहीना।

—(क० ग्र० पृ० २४०)

१. कहत कबीर तरक दुइ साधैं तिनकी मति है मोही।

—(क० ग्र० पृ० २७)

हम ऊपर स्पष्ट कर आये हैं कि कबीर ने ब्रह्म के लिए 'शून्य' शब्द का प्रयोग किया है। जहाँ तक शब्द को ग्रहण करने का सम्बन्ध है वहाँ तक हो सकता है कि कबीर पर बौद्ध और सिद्ध लोगो का प्रभाव हो परन्तु आपने इसका अर्थ नास्तिको के अनुसार ग्रहण नहीं किया, यह भी यथार्थ सत्य है। कबीर ने 'शून्य' शब्द सम्भवतः नाथ-पंथियो से लिया है। 'शून्य' 'नाद' इत्यादि अद्भुत और अलौकिक सत्ताओ पर हम ब्रह्म-विचार के अतर्गत लिखे चुके हैं कि इनमे कबीर ने अखण्ड और सर्वव्यापी ब्रह्म के ही रूप के दर्शन किये हैं। कबीर के रहस्यवाद की गोद में हम यौगिक रहस्यवाद को बैठा हुआ पाते हैं। जहाँ कबीर ब्रह्म को सर्वव्यापी अखण्ड इत्यादि कहते हैं वहाँ उसे 'शून्य मण्डलवासी' मानने में भी उन्हें कोई आपत्ति नहीं—

ऐसा कोई न मिलै, सब विधि देइ बताय ।

सुन मण्डल में पुरुष एक तहि रहे ल्यो लाई ॥

—(क० प्र० पृ० ६७)

प्रेम और भावना—आस्तिकता के पश्चात् रहस्यवादी आत्मा का ब्रह्म में प्रादात्म्य हो जाने के लिए प्रेम और भावना की आवश्यकता है। कबीरदासजी ने प्रेम और भावना के लिए प्रायः 'भाव प्रगति' शब्द का प्रयोग किया है। जहाँ तक भावना और भक्ति का सम्बन्ध है कबीरदासजी ने भक्ति में सात्त्विक हृदय की ब्रह्म में अनन्याभक्ति मानी है परन्तु जहाँ प्रेम का सम्बन्ध आता है वहाँ सूफी-साधना का आश्रय लिया गया है।

गुरु की भावना—ब्रह्म में आस्था होने और आत्मा में ब्रह्म से मिलने की भावना तथा प्रेम का उदय होने के पश्चात् भी दोनों का मिलन उस समय तक सम्भव नहीं है जब तक कि दोनों को मिलाने वाला कोई सच्चा मद्गुरु न हो। वास्तव में गुरु के द्वारा ही शिष्य के हृदय में ब्रह्म के प्रेम का अकुर जमता और पल्लवित होता है।

कबीरदास ने गुरु का बखान मुक्त कठ से किया है और उनके विचार से गुरु का महत्व किसी भी प्रकार ब्रह्म से कम नहीं है। वह तो दोनों को साथ-साथ खड़े देखकर असमजस में रह जाते हैं कि पहिले किसके पैर उन्हे लगना चाहिए, गुरु के अथवा भगवान के—

गुरु गोविन्द दोनों खड़े,

काके लागूँ पाँव ।

वास्तव में सद्गुरु ही ब्रह्म को दिखाने वाला है।^१ आपने तो स्पष्ट ही कहा

१. सद्गुरु की महिमा अनन्त, अनन्त किया उपगार ।

लोचन अनन्त उघाड़िया, अनंत दिखावणहार ॥

है कि यदि गुरु योग्य नहीं होगा तो ब्रह्म से मेल नहीं हो सकता ।

इस प्रकार ब्रह्म में आस्था होने पर सत्गुरु की पहचान होना और फिर उसके मार्ग प्रदर्शन पर भावना तथा साधना का आश्रय लेकर ब्रह्म तथा आत्मा के मिलन का जो वर्णन किया गया है वहीं कबीर का रहस्यवाद है ।

ब्रह्म प्राप्ति के मार्ग की बाधाएँ—भावना और प्रेम की साधना द्वारा जब आत्मा गुरु-दीक्षा लेकर ब्रह्म-मिलन के मार्ग पर चलती है और आनन्द विभोर होकर ब्रह्म-मय होना चाहती है तो उसके मार्ग में माया अपना जाल बिछाकर खड़ी हो जाती है । कबीर के विचार में आत्मा के ब्रह्म-प्राप्ति के मार्ग में माया ही सबसे बड़ा प्रतिबन्ध है । सूफियों ने माया के स्थान पर शैतान की कल्पना की है । माया का चित्रण कबीर ने कचन और कामिनी के रूप में किया है । कबीर ने माया का प्रयोग मात्र रूपात्मक अविद्या के लिए ही किया है । माया को कबीरदास ने भौतिक जगत् के विभिन्न रूपों में रख कर परखा है । कबीर ने अपनी साखियों में माया को दीपक, स्त्री, जल, वृक्ष, दवाग्नि इत्यादि अनेक रूपों में प्रकट किया—

१. माया दीपक नर पतंग भ्रमि भ्रमि इव पड़ै ।

२. कबीर माया डाकणी, सब किसही को खाई ।

आत्मा और परमात्मा के मिलन का यह आनन्द भाव प्रारम्भ में स्थायी नहीं होता । माया छलना बीच में आकर इस मिलाप में बाधा उपस्थित कर देती है और आत्मा विरहवस्था को प्राप्त हो जाती है । आत्मा की इस दशा का वर्णन कबीर साहब ने विरहिणी के रूप में किया है । आत्मा के परमात्मा बन जाने के मार्ग में यह आत्मा की तीसरी (कुमारी, सुन्दरी और विरहिणी) अवस्था है । इस दशा में कबीर ने आत्मा में उठने वाली तड़प का बहुत ही सजीव चित्रण किया है ।^१

विरह-भावना के अन्तर्गत आपने विकलता, त्रिविशता, परेशानी, चिन्ता, उन्माद, कुशता, मलिनता, स्वेद, कम्पन, आकुलता, विह्वलता, चिन्ता इत्यादि का मनोहर चित्रण किया है । कबीर का आध्यात्मिक विरह वर्णन बहुत ही मार्मिक बन पड़ा है । जायसी और सूर के विरह वर्णन भी इसके सामने फीके पड़ जाते हैं—

१. नैना नीझर लाइया, रहंड बहै निस जाय ।

पीहा ज्यूं विष पिय करौं, कबरू मिल हुगे राम ॥

—(कबीर वचनामृत--पृ० २६ पद २४)

२. यह तन जालों मसि करौ ज्यों धुआ जाई सरग्नि ।

मति वै राम दया करै बरसि बुझालें अग्नि ॥

—(क० ग्रं० पृ० ६)

१. बहुत दिनन को जोवती, बाट तुम्हारे राम ।

जिव तरसै तुझ मिलन कू, मनि नाही विश्राम ॥

—(कबीर वचनामृत-पृ० २१, पद ४१) ।

रहस्यवाद की अभिव्यक्ति दाम्पत्य प्रेम में ही सब से सुन्दर रूप से प्रस्फुटित होती है क्योंकि प्रेम की चरम परिणति दाम्पत्य प्रेम में ही है। प्रेम की प्रधान प्रवृत्ति भावना है और भावना अनुभूति का मूल श्रोत है। इसी के द्वारा रहस्यवाद की अभिव्यक्ति सम्भव है। रहस्यवाद चाहे कबीरदास का हो या जायसी का, उसमें दाम्पत्य प्रेम, साधना और ब्रह्मज्ञान की अनुभूति का होना नितान्त आवश्यक है। विरह की दशा में अनुभूति का प्रधान रूप से उद्रेक होता है और हृदय तन्मयता चरम लक्ष पर पहुँच जाती है। कबीर ने तो स्पष्ट रूप से अपने को राम की बहुरिया माना है। कबीर ने भगवान् को पुरुष रूप में ही स्वीकार किया है, यह पूर्ण रूप से भारतीय विचारधारा का प्रभाव है, सूफी सिद्धान्तों का नहीं। दाम्पत्य प्रेम के अन्दर मिलन, विरह और प्रियतम के लोक की मधुर कल्पनाएँ कवि ने प्रस्तुत की हैं।

आत्म-शुद्धि—कबीर के विचार से आत्म-शुद्धि के बिना आत्मा को परमात्मा का ज्ञान होना किसी भी प्रकार सम्भव नहीं है। आत्म-शुद्धि के विषय में आपने कोई शास्त्रीय विवेचन प्रस्तुत न करके केवल नीति सम्बन्धी निर्देशन ही किया है। लोभ, काम, मोह, क्रोध, अहंकार, तृष्णा, कपट, कटुवचन इत्यादि से जीवन को मुक्त रखने की ओर आपने सकेत किया है।^१

साधना के साधन—कबीर ने साधकों और भक्तों के लिए ब्रह्म प्राप्ति के प्राय सभी मार्गों का समन्वय करते हुए उधर अग्रसर होने का सकेत किया है। लक्ष एक ही है, मार्गों का अन्तर हो सकता है। आत्म-शुद्धि के लिए आत्मा को कठोर तपस्या करने की आवश्यकता है। जो व्यक्ति नैतिक नियमों को निभाने में असमर्थ हो वह प्रपत्ति मार्ग अपना सकता है—

१. 'केवल राम जपहु रे प्रानो ।'

२. 'कबीर सुमिरण सार है ।'

३. 'कबीर निरभै राम जपि ।'

४. 'लूटि करै तो लूटियौ राम नाम है लूटि ।'

-
१. काम— भगति बिगाडी काँमिया, इन्द्री केरै स्वादि ।
हीरा खोया हाथ थै, जनम गँवाया बादि ॥
- अहंकार— ऐसी बाणी बोलिये, मन का आपा खोइ ।
अपना तन शीतल करै, औरन कौ सुख होइ ॥
- कटुवचन— अणी सुहेली सेल की, पडता लेइ उसास ।
चोट सहारै सबद की, तास गुरू मैं दास ॥
- कपट— कबीर तहाँ न जाइये, जहाँ कपट का हेत ।
जालू कली कनेर की, तन रातौ मन सेत ॥
- क्रोध— ऐसा कोई नाँ निलै, अपना घर देई जराइ ।
पचू लरिका पटक करि, रहै राम त्यौ लाइ ॥

जहाँ तक जप का सम्बन्ध है कबीरदास जी ने अजपाजप के ही महत्व का गुणगान किया है। क्योंकि केवल मुख से राम नाम जपने की तो कबीर ने स्पष्ट शब्दों में ही निन्दा की है—

पड़ित बाद बदै सो झूठा ।

राम कहे जो जगत गति पावै; खांड कहे मुख मीठा ।

पावक कहे पाँव जो डाहै, जल कहे त्रिपा बुझाई ॥

—(बीजक-सब्द, पृ० ४३—पद ४०)

प्रपत्ति की साधना के लिए भी आपने सगीत को अपनाया है। ध्यान, नाम, जप, कीर्तन इत्यादि सब प्रपत्ति के ही साधन हैं। इस प्रकार की प्रपत्ति में कबीर ने अपनी उलटी चाल की कविताओं का प्रयोग किया है—

१ निरगुन आगे सरगुन नाचै,

बाजै सोहँग तुरा ।

चला के पाँव गुरूजी लागौ,

यही अचम्भा पूरा ॥

—(कबीर—पृ० २५५ पद २८)

उन उलटवासियों से कबीर की योग-वृत्ति का आभास मिलता है। आपने बहिरमुखी वृत्तियों को अन्तर्मुखी करने की ओर संकेत किया है, आत्मा में केन्द्रित किया है, जिसके बिना साधना के पथ पर पैर रखना ही नितान्त असम्भव है।

प्रेम का साधन—उक्त जितने भी साधना के साधन हैं इन सभी की ओर कबीर ने यत्र-तत्र संकेत किया है परन्तु भावातिरेकता और प्रपत्ति का अनन्य साधन प्रेम ही है। आत्म-शुद्धि भी बिना प्रेम के सम्भव नहीं। आत्मा को ब्रह्म की भावनात्मक अनुभूति प्रेम द्वारा ही प्राप्त हो सकती है। दाम्पत्य प्रेम के अन्तर्गत कुमारी, सुन्दरी और विरहिणी के विषय में हम ऊपर लिख चुके हैं। प्रेम की चौथी दशा सती की होती है जब वह प्रेमी पर अपना बलिदान देने को तैयार हो जाती है। उस समय आत्मा अपने विशुद्ध रूप में सामने आती है और उसके जन्म मरण का संकट उससे छूट जाता है। प्रेम की यह अवस्था साधना और भावना के द्वारा ही प्राप्त हो सकती है, तर्क-वितर्क द्वारा नहीं, यह अन्तिम लक्ष्य ज्ञान की पहुँच से दूर है। यह अध्यात्म की अन्तिम सीढ़ी है जहाँ पहुँचकर साधक को ब्रह्म के दर्शन हो जाते हैं और वह ब्रह्म के आलौकिक रूप का अपनी अटपटी भाषा में चित्रण करना आरम्भ कर देता है। ऐसी दशा के विषय में डा० रामरतन भटनागर लिखते हैं “सच तो यह है कि कबीर आदि इन साधुओं के लिए जो प्रत्यक्ष था वह हमारे लिए रहस्य है। इस अनवृक्षपन पर कोई भी ‘वाद’ खड़ा करना उचित नहीं। फिर भी रहस्यवाद नाम से बड़े-बड़े महल खड़े हो रहे हैं।

कबीर के राम के सम्बन्ध में कुछ कहना ही नहीं है। कुछ कहा ही नहीं जा सकता। वह गुणों से परे होकर भी गुणों को लपेटे हुए है, फिर कोई क्या कहे? जीव और ब्रह्म एक ही है। जैसे बूद समुद्र। इन दोनों की अद्वैतावस्था ही अन्तिम लक्ष्य है।”

एकरूपता—इसी दशा में पहुँचकर हमें आत्मा और परमात्मा की एकरूपता के दर्शन होते हैं। यही पर पहुँच कर कबीर एक प्रकार से बौखला उठते हैं और ब्रह्म के साथ सभी स्नेह-सम्बन्ध स्थापित करने पर उतारू हो जाते हैं। जननी, स्वामी, पिता, पति, देवता, अगम्य, अगोचर, ब्रह्म, अनन्द, शून्य, शब्द और न जाने क्या-क्या कहकर पुकारने लगते हैं। परन्तु इस समय जो कुछ भी सम्बन्ध है उनमें प्रेम और मार्थुय का अतिरेक स्वाभाविक ही है। यह भावना का चरमलक्ष्य है जहाँ सब कुछ मधुर-ही-मधुर है। आत्मा का तादात्म्य ब्रह्म के साथ हो जाता है और अपने को ब्रह्म के रूप में निरखने लगता है।^१

आत्मा प्रेम-मार्ग पर चलकर ब्रह्म के पास पहुँचती है। इस मिलन और मिलन से पूर्व की परिस्थिति का कबीर ने बहुत ही मार्मिक चित्रण किया है। मिलन की आकांक्षा, प्रेरणा, अकुलाहट, तड़पन, भावनाओं का उद्रेक, जलन, प्रयास इत्यादि के आकर्षक चित्र अंकित किये हैं।

यहाँ तो मुक्ति की भी अभिलाषा समाप्त हो जाती है। विरहिणी की दशा देखिए—

बहुत दिनन की जोवती, बाट तुम्हारी राम ।
जिव तरसैं तुझ मिलन कँ, मनि नाही बिसराम ॥

प्रेम की दशा देखिए—

कबिरा प्याला प्रेम का, अतर दिया लागाय ।
रोम-रोम में रमि रह्या, और अमल क्या लाय ॥
राता माता नाम का, पीया प्रेम अधाय ।
मतवाला दीदार का, माँगैं मुक्ति बलाय ॥

रहस्यवाद अनिवार्य है—आत्मा और ब्रह्म के मिलन का वर्णन करना असम्भव है इसीलिए इसमें स्पष्टता नहीं आ सकती। हृदय के नेत्र जिस असीम सौंदर्य में घुस सकते हैं उस सौंदर्य की छटा का वर्णन करना वाणी की क्षमता में नहीं है। इसीलिए कबीर ने अटपटी उलटवाँसियाँ लिखकर कुछ उसकी झलक डालने का प्रयास किया है परन्तु यह स्पष्ट है उसे रहस्यवाद के अतिरिक्त और कोई नाम नहीं जा सकता। अमीम और ससीम का मिलन वह चमत्कार पूर्ण घटना है कि जिससे अलौकिक आनन्द की सृष्टि तो होती है; साथ

-
१. मोको कहाँ ढूँढे बन्दे, मैं तो तेरे पास में ।
ना मैं देवल ना मैं मस्जिद, ना कावे कैलास में ॥

ही उसका स्पष्टीकरण करना भी बहुत कठिन है। इसीलिए इसे अनिर्वचनीय कहा गया है। यही रहस्यवाद है। पारब्राह्म विद्वान रहस्यवाद के विषय में लिखते हैं

"Mysticism is the type of religion which on puts the emphasis in immediate awareness of relation with God, on direct intimate consciousness of Divine Presence. It is religion in its most acute, intense and living stage.

R. M. Jones

Persons who have been face to face with God, who have heard his voice and felt his presence (are mystics.)

Christian Mysticism is the doctrine, or rather the experience of the spirit—the realisation of human personality as characterised by and consummated in the indwelling reality, the will of Christ which is God.

Canon R. C. Moberly

There are times when powers and impressions of the course of mind's normal action and words that seem spoken by a voice from without, messages of mysterious knowledge, of counsel or warning, seem to indicate the intervention, as it were, of a second soul. (This is mystic experience.)

(Attitude of C. F. Andrews summed up by the 'Leader' in its leading article of Jan. 4—1939)

—('कबीर' डा० रामरतन भटनागर पृ० १५२)

कबीर के रहस्यवाद में हमें ठीक उक्त प्रकार की भावना के दर्शन होते हैं और यह विचार उनकी आध्यात्मिक प्रणाली के अन्तर्गत प्रवाहित होता दृष्टि-गोचर होता है। कबीर ब्रह्म से इस प्रकार बातें करते हैं कि मानो दोनों एक दूसरे के बिल्कुल निकट हैं और एक के मर्म से दूसरा अनभिज्ञ नहीं। ऐसी ही दशा में ब्रह्म को सामने देखकर जब कबीर वर्णन करते हैं तो उन्हें स्वयं सदेह होना लगता है कि कहीं उनके इस रहस्यमय वर्णन पर कोई विश्वास भी करेगा अथवा नहीं—

१. भाई रे अबबुद रूप अनूप कथा है, कहीं तो को पतियाई।

जहँ-जहँ देखो तहँ-तहँ सोई, सब घट रहा समाई॥

—(बीजक, पृ० ३६ पद २७)

२. राम गुन न्यारो न्यारो न्यारो।

अबुझ लोग कहौ लौ बूझै, बुझनिहार बिचारो।

—(बीजक पृ० ३५ पद १८)

इस प्रकार कबीरदास जी ने अपने देखे हुए ब्रह्म का वर्णन करने में अपनी असमर्थता प्रकट की है। वह तो 'गूंगे' के लिए गुड के समान है। केवल सकेतो द्वारा ही अभिव्यक्ति कराने का प्रयास किया गया है। इसी दशा को योगी 'उन्मत्तावस्था' और वेदान्ती 'जीवन-मुक्ति' कहते हैं। कबीर ने अपना सकेत सभी दिशाओं में किया है—

१. अविगत अकल अनूपम देखा, कहता कही न जाय।

सैन करै मन ही मन रहसे, गूंगे आनि मिठाय ॥

—(क० प्र० पृ० ६०)

यहाँ तक रहस्यवाद की अवस्था केवल साक्षात्कार की ही हाती है परन्तु जैसा कि हम इंगित कर चुके हैं एक अवस्था वह भी आती है कि जब अनिर्वचनीय का प्रश्न ही नहीं उठता और आत्मा का ब्रह्म में मिलकर एकीकरण हो जाता है। वह पूर्ण रूप से विशुद्ध भारतीय अद्वैतावस्था है। कबीर ने इसी के लिए 'बूद का बूद में समाना' लिखा है।

कबीर के रहस्यवाद का विशयता—कबीर के रहस्यवाद का हम पूर्ण रूप से भारतीय आध्यात्मिक आदर्शों का प्रतीक मानते हैं। कबीर की मान्यताओं पर यो यत्र-तत्र कुछ सूफी प्रभाव अवश्य हैं। परन्तु जहाँ तक ब्रह्म के मूल-तत्त्व के निरूपण का सम्बन्ध है वह पूर्णतया अद्वैतवाद की साधारण प्रतिक्रिया मात्र है।

१. **योगिक प्रयास**—ब्रह्म की अनुभूति प्राप्त करने लिए ध्यान भी भारतीय आध्यात्मिक आदर्शों में एक साधन है। योगिक-ब्रह्म-मिलन का उपनिषदों और पुराणों में भी वर्णन मिलता है। योगी भी रहस्यवाद की प्रथम मान्यता, आस्थिकता, को मान कर चलता है और साधन के अष्टांग, यम, नियम, आसन, प्राणायाम, धारणा, ध्यान और समाधि, द्वारा उसकी प्राप्ति का प्रयत्न करता है। समाधि की अवस्था में ब्रह्म की अनुभूति होती है और शब्द-ब्रह्म का अनहद नाद सुनाई देती है। कबीर के रहस्यवाद में योगिक रहस्यवाद की पूरी झलक मिलती है।

योगिक रहस्यवाद से प्रभावित होकर कबीर ने बहुत से पारिभाषिक शब्दों का प्रयोग किया है जिनके फलस्वरूप आपकी रचनाओं में कहीं-कहीं भावना और माधुर्य को ठेस भी लगती है और पाठक उन्हें समझाने में भी असमर्थ-सा रह जाता है। इस प्रकार के नीरस प्रयोगों की आपकी रचनाओं में कमी नहीं है। यदि इस प्रकार के प्रयोगों से मुक्त करके आपकी रचनाओं को देखा जाय तो वास्तव में उनमें मधुर रस का श्राव प्रवाहित होता दीख पड़ेगा।

भावनात्मक—भावनात्मक रहस्यवाद में आधिर्दाविक भावना का लेकर भक्त सब प्रकार से भगवान् की शरण में चला जाता है। आपकी शान्त रस प्रधान उक्तियों में भावनात्मक रहस्य भरा पड़ा है और आपने स्मरण की महानता का बखान करके भावना को प्रश्रय दिया है। कबीर ने षष्ठ चक्रों का जहाँ योगिक

रहस्यवाद के अतर्गत वर्णन किया है, वहाँ उनमें भक्ति की भावना का भी पूर्ण-उद्रेक दिखलाई देता है। इस प्रकार के वर्णनों में पौराणिकता की छाप देकर कवि कबीर ने उन्हें रहस्यमय बनाने के साथ-ही-साथ मधुर भी बहुत बना दिया है।

अभिव्यक्ति मूलक—यौगिक प्रयास और भावनात्मक विचारों के साथ-ही-साथ कबीर की रचनाओं और विशेष रूप से उन रचनाओं में जहाँ आपने रहस्यवाद की झाँकी प्रस्तुत की है, रहस्य की अभिव्यक्ति का प्रभावशाली चित्रण मिलता है। इस प्रकार हमें कबीर के रहस्यवाद में यों, भावना और अभिव्यक्ति का सुन्दर सगम दिखलाई देता है।



यो साकेतिक रूप में हम गत दोनों अध्यायो में कबीर की प्रायः सभी आध्यात्मिक मान्यताओं पर साकेतिक विचार कर चुके हैं परन्तु उनके सही रूप को समझे बिना कबीर का अध्ययन अपूर्ण ही रह जाता है। ब्रह्म और आत्मा तत्त्व का पिछले अध्यायो में स्पष्टीकरण हो चुका है। इस अध्याय में हम कबीर की माया, जगत, भक्ति, योग, दर्शन इत्यादि विषयक मान्यताओं पर विचार करेंगे।

माया का निरूपण

वेदों, उपनिषदों, बौद्धों तथा शंकराचार्य के मतानुसार माया का निरूपण। माया शब्द का प्रयोग वेदों में वेश बदलने के अर्थ में मिलता है। उपनिषदों में माया का प्रयोग नामरूप के अर्थ में हुआ। बौद्ध काल में मायावाद स्वप्नवाद और शून्यवाद से प्रभावित होकर स्वप्नवाद ही बन गया। शंकराचार्य ने स्वप्नवाद का खंडन कर शास्त्रीय मायावाद को फिर से प्रतिष्ठा दी। आपने माया को भ्रम के रूप में वर्णित किया है। गीता में भी माया का कुछ-कुछ यही रूप वर्णित है।

भावमय भ्रम—कबीरदास जी ने माया को 'भावमय भ्रम' माना है। यह भावरूप भ्रान्ति कबीर के मायावाद में वेदान्त का स्पष्ट प्रभाव है। वेदान्त ने माया को अनिर्वचनीय ख्यातिवाद या सदासद्वाद के अन्तर्गत रखा है। कबीरदास जी ने इसी विचारधारा के अन्तर्गत माया को सगुण और निर्गुण दोनों रूपों में देखा है।

मीठी-मीठी माया तजी नहि जाई।

अनगयानी पुरुष को मोलि मोलि खाई ॥

निर्गुन सगुण नारी ससार पियारी।

लखमण त्यागी गोरख निवारी ॥

—(क० प्र० पृ० १६६)

स्वप्नवाद और शून्यवाद—कबीर के माया निरूपण में हमे शून्यवाद और स्वप्नवाद दोनों की झलक मिलती है, परन्तु सैद्धान्तिक रूप से वह अनिर्वचनीय ख्यातिवाद पर ही आकर स्थिर होते हैं और उन्हें कहना पड़ता है—

राम तेरी माया दुन्द मचावै ।

गति मति बाकी समझि परै नहिं सुर नर मुनिहिं नचावै ।

का सेमर के साखा बढ़ाये, फूल अनुपम बानी ।

केतिक चातक लागि रहे हैं, छाखत गुना उडानी ॥

—(कबीर हजारीप्रसाद, पृ० ३०६ पद १२६)

कबीर ने माया को डाकिनी के रूप में चित्रित किया है और कहा है कि वह सबको खाने वाली है परन्तु सत लोग उससे भयभीत नहीं होते—

कबीर माया डाकणी सब किही कौ खाय ।

दांत उपाणो पापड़ी जे संतो नेड़ी जाय ॥

माया और प्रकृति—साख्य मतावलम्बियों ने वेदान्तियों के माया नाम को प्रकृति रूप में निरूपण किया है । प्रकृति त्रिगुणात्मिका मानी गई है । प्रकृति जननी भी है और इसीलिए प्रसव धमिणी भी । स्वयं अव्यक्त है परन्तु व्यक्त जगत को जन्म देती है और महत् तत्त्व का उत्पादन करती है । यह महत् तत्त्व अहंकार का पैदा करने वाला है । इस विषय में डा० त्रिगुणायत लिखते हैं—
“अहंकार से सात्विक सेन्द्रिय और निरीन्द्रिय सृष्टियाँ होती हैं । सेन्द्रिय सृष्टि में पाँच तन्मात्राएँ तथा पंच महाभूत उत्पन्न होते हैं । सञ्ज्ञे में माख्य का सृष्टि-विकास का क्रम वही है । इनमें महत् अहंकार और पाँच तन्मात्राएँ प्रकृति विकृति कहलाती हैं । बाकी सोलह तत्त्व विकार कहलाते हैं । वेदान्तियों का तत्त्व वर्गीकरण दूसरे प्रकार का है । वे प्रकृति अष्टधा मानते हैं । प्रकृति के इन आठ अंगों में प्रकृति महत् अहंकार और पंचतन्मात्राएँ आती हैं ।”

कबीर की माया सम्बन्धी विचारधारा साख्यवादियों के अधिक निकट है क्योंकि आप प्रकृति को त्रिगुणात्मिका मानते हैं—

१. माया तरवर त्रिबिध का साखा दुख संताप ।

—(कबीर वचनमृत पृ०, ६६)

साथ ही समस्त सृष्टि का जन्म भी इसी माया या प्रकृति से हुआ है—

१. एक विमानो रचा विमान, सब अपान सो आपे जान ।

सत रज तम ये कोन्ही माया बारि सानि बिस्तार उपाय ॥

—(क० ग्रं० पृ० २२८)

परिवर्तनशील—शकराचार्य ने माया को परिवर्तनशील माना है । प्रकृति का परिवर्तन प्रधान गुण है । कबीर शकराचार्य के इस मत से सहमत हैं और आपने मृत्यु और जन्म के परिवर्तनों को प्रकृति के इसी गुणाधीन माना है । यही परिवर्तन आवागमन है और आवागमन से जीव की शांति नष्ट होती है तथा

आत्मा और परमात्मा का सम्बन्ध विच्छेद होता है। यही दुःख का प्रधान कारण है—

संतो आवै जाय सो माया ।

है प्रतिपाल काल नहि वाके, न कहूँ गया न आया ॥

(बीजक सङ्घ पृ० ३१ पद ८)

मोहकता—अब प्रश्न यह उठता है कि आत्मा यह जानकर भी कि माया दुःखदायिनी है क्यों अपने को इसके बन्धन से मुक्त नहीं करती। यहाँ यह समझ लेना आवश्यक है कि माया का स्वरूप बहुत ही आकर्षक है और यह आकर्षण जीव को अपने बन्धन में बाँध लेता है। जिस प्रकार स्वयं की गूहणी को छोड़कर व्यक्ति वेश्यागामी बन जाता है उसी प्रकार परमात्मा को त्याग कर आत्मा माया के जाल में फँस जाती है।

माया के इस आकर्षक रूप का कबीर ने बहुत रूपों में वर्णन किया है। माया के इन्द्रजाल को समझ लेना अज्ञानी मनुष्य की शक्ति-सीमा से परे की बात है। इस बन्धन रूपी माया की 'मोर' 'तोर' शृंखलाएँ जीव को बन्धन में जकड़े रहती हैं और अज्ञान के अन्धकार को माया ही ससार पर बिछाती है। माया के लिए कबीर ने पापिणी, 'बसास' (विश्वासघातिनी) 'मोहनी', 'डाकण', 'साँपिनि' इत्यादि रूप में सम्बोधित किया है।^१ आत्मा संसार में आकर धन, वैभव, मान, शक्ति, यश इत्यादि जिने भी प्रकार के भ्रम में फँसता है वह सब माया-ही-माया है।

सर्वव्यापी माया—माया का विस्तार जल, थल और आकाश सभी स्थानों पर कबीर ने माना है। विश्व के सभी सम्बन्ध माया जन्य हैं। यही माया जन्य सम्बन्ध आत्मा को अपने में फसा कर ईश्वर से दूर ले जाते हैं और उसके साधना-मार्ग में बाधक होते हैं। कबीर ने माया को व्यक्त और अव्यक्त दोनों ही रूप में निरखा है। अव्यक्त ने ही माया को सर्वव्यापी बनाया है। माया का अव्यक्त स्वरूप वेदान्ती और साँख्य दोनों ही दार्शनिकों को मान्य है। व्यापक माया का कबीर ने विस्तार के साथ चित्रण किया है। कबीर समस्त सृष्टि को ही मायामय मानते हैं।^२

१ कबीर माया सर्पणी, हरि सू करै हराम ।

मुखि कडियाली कुमति की, कहण न देई राम ॥

—(कबीर वचनामृत—पृ० ६५—पद ४)

२. कबीर माया डाकणी, सब किस ही कौ खाइ ।

दाँत उपाणौ पापडी, जे सतौ नेडी जाइ ॥

—(कबीर वचनामृत—पृ० ६६—पद २१)

माया जग साँपिनि भई, विष ले बैठी पास ।

सब जग फदे फदिया, चले कबीर उदास ॥

—(बीजक-साखी—पृ०—१०५—पद १४२)

कबीर ने कनक और कामिनी को माया के प्रधान प्रतीकों के रूप में चित्रित किया है। मान, आशा, तृष्णा, काम, क्रोध, लोभ, मोह, मत्सा, मद इत्यादि मानसिक विकार माया के मित्र हैं। अपने इन्हीं मित्रों के सहयोग से माया जीव को फँसाकर ब्रह्म से दूर-दूर लिए फिरती है। माया को कबीर ने 'बाधा और बन्धन' दोनों ही रूप में चित्रित किया है। यह साधना भी है और माध्य भी। जहाँ तक बाधा का सम्बन्ध है यह प्रभाव सूफी सिद्धान्तों का प्रतीत होता है क्योंकि वहाँ शैतान के रूप में ही माया का चित्रण किया गया है।

माया स्त्री ब्रह्म पति—श्वेताश्वतर उपनिषद् के अनुसार “माया तु प्रकृति विद्यात् मायिन महेश्वरम्”—माया प्रकृति है और महेश्वर उसका स्वामी है। कबीर ने भी ब्रह्म को माया के 'जसम' रूप में चित्रित किया है—

तेतो माया मोह भुलाना, खसम राम जो किनहु न जाना।

—(कबीर की विचारधारा पृ० २७४)

कबीर के माया-निरूपण पर हमें प्रधान रूप से वेदान्त का ही प्रभाव दिखलाई देता है।

माया के भेद—कबीर ने माया के दो भेद माने हैं और उनका स्पष्टीकरण 'मोटी' और 'झींती' के रूप में किया है। स्पष्ट ही है कि यह शब्द अविद्या रूपणी और विद्या रूपणी माया के लिए प्रयुक्त हुए हैं।

दर्शन-निरूपण—दार्शनिक बनने की चेष्टा कबीर में न पाते हुए भी दार्शनिक सिद्धान्तों का निरूपण और स्पष्टीकरण हमें कबीर की रचनाओं के अतर्गत स्पष्ट दिखलाई देता है। आपने अनेकानेक दर्शनों को आत्मसात किया है और कुछ अपने निश्चित सिद्धान्त और दृष्टिकोण भी प्रस्तुत किये हैं। यहाँ हम उन्हीं पर संक्षेप में विचार करेंगे।

दार्शनिक क्षेत्र में कबीर को हम अद्वैतवाद के ही अधिक निकट पाते हैं। अद्वैत यों भारत में १८ प्रकार का माना गया है परन्तु इनमें तीन प्रधान हैं—

१. शब्दाद्वैत । २. विज्ञानाद्वैत । ३. सत्ताद्वैत ।

अद्वैतवाद के उक्त तीन रूपों में कबीर को हम शब्दाद्वैत के अधिक निकट पाते हैं। आपने शब्द ब्रह्म का मूल रूप से प्रतिपादन किया है। यही कबीर का 'शब्द-सुरतियोग' है और इसी का विकास हम आपकी अद्वैत-भावना के अतर्गत देखते हैं।^१

कबीर की रचनाओं को ध्यानपूर्वक देखने से यह स्पष्ट हो जाता है कि उन्हें न तो विशिष्टाद्वैतवाद ही अपनी ओर प्रभावित कर सका और न केवल

१. शब्द हमारा आदि का, सब्दै बैठा जीव ।

फूल रहनि की टोकरी, घोरे खाया घीव ॥

—कबीर-बीजक-साखी पृष्ठ ६२-पद ३

द्वैतवाद ही। विशुद्ध अद्वैत की ही झलक हमें उनकी रचनाओं में मिलती है। आपकी मोक्ष-भावना में ब्रह्म और आत्मा का विशुद्ध तादात्म्य निहित है। आपने—

- १ ब्रह्म के निर्गुण और अव्यक्त स्वरूप को स्वीकार किया है।
- २ सगुण का निर्गुण में विलय दूध में दही के समान है।
- ३ वेदान्ती विचारधारा के अनुसार आत्मा और परमात्मा में कोई अन्तर नहीं है। केवल माया का आवरण ही दोनों को प्रथक किये हुए है।
- ४ आत्मा को ब्रह्म की ही भाँति अनिवर्चनीय कहा है।
- ५ आत्मा को स्वयं प्रकाशमान गिना है और ज्ञान स्वरूप कहा है।
- ६ जगत को माया का खेल और मिथ्या भ्रम मात्र माना है।
- ७ अशांति भाव में अद्वैत की ही भावना परखी है।
- ८ जीव के मुक्त रूप में और ब्रह्म में कोई अन्तर नहीं माना।
- ९ प्रतिबिम्बवाद और विवर्तवाद, जो कि अद्वैतवाद के ही अंग हैं, की भावना अपनी रचनाओं में प्रखरता के साथ चित्रित की है।

उक्त बातें कबीर की अद्वैत-भावना में मिलने पर भी हम कबीर को पूर्ण-रूपेण भारतीय अद्वैतवादी दर्शन का समर्थक नहीं मान सकते। सिद्धान्त रूप से कई बातों में कबीर का मतभेद है—

१. कबीर का विश्वास ज्ञान में रहते हुए भी भक्ति में कुछ कम नहीं रहा। साथ ही सूफी-प्रेम की भी उनके विचारों पर अच्छी झलक है।
२. कबीर ने श्रुति प्रमाणों को नहीं माना।
३. कबीर का ब्रह्म और आत्मा का निरूपण जहाँ एक ओर अद्वैत भावना से प्रेरित है वहाँ उस पर एकेश्वरवाद, द्वैताद्वैत विलक्षणवाद और शून्य-वाद का भी प्रभाव है।
४. जीव के विषय में आपको सूफियों का मत मान्य है कि जीव ब्रह्म में से निकला हुआ है।

इस प्रकार हमने देखा कि कबीर का अद्वैती स्वरूप न तो शकर से ही पूर्णतया मेल खाता है और न किसी अन्य आचार्य से ही। आपके निरूपण में हमें सर्वत्र आपकी समन्वयकारिणी प्रतिभा के दर्शन होते हैं। आपने तो अद्वैत और विशिष्टाद्वैत के प्रधान तत्त्व ज्ञान और भक्ति का भी सामंजस्य स्थापित किया है।

प्रकृति का निरूपण—कबीरदास ने प्रकृति का निरूपण मिथ्या रूप में किया है। ससार को स्वप्न तुल्य वेदान्ती तथा बौद्ध दोनों ने ही माना है, परन्तु कबीर की विचारधारा पर हमें पूर्णरूपेण शकराचार्य के मायावाद का प्रभाव दृष्टिगोचर होता है। बौद्धों ने जहाँ ससार को एकदम स्वप्नवत् कह दिया है वहाँ शकर ने उसे केवल आत्मा की तुलना में स्वप्नवत् कहा है। बौद्धों और शकराचार्य के मतभेद को मैक्समूलर साहब इस प्रकार स्पष्ट करते हैं—

Even the existance, apparent and illusory of a material world requires a real substratum which is Brahman. Just as the appearance of the snake in the simile requires the real substratum of a rope Buddhist philosophers held that everything is empty and unreal and that all we have and know are our perceptions only. Shanker himself argues most strongly against this extreme idealism and enters into full argument against the nihilism of Buddhists. The vedanist answer that though we perceive perceptions only, these perceptions are always perceived as perceptions of something.

—Max Muller's Indian Philosophy-PP. 209-11.

बौद्धों के मायावाद में सृष्टि को स्वप्न-तुल्य मानकर ईश्वर में भी आस्था नहीं पाई जाती, परन्तु शंकराचार्य का मत इसके सर्वथा भिन्न है। शंकर ने ब्रह्म को मायामय सृष्टि का आधार माना है। बौद्ध लोग इसे सर्वथा आधार विहीन मानते हैं। इस प्रकार दोनों विचारों के मूल में ही अन्तर है।

कबीर की विचार-धारा में शंकर के मायावाद की झलक है। कबीर आस्तिक थे यह हम पीछे लिख चुके हैं और समस्त सृष्टि को ब्रह्ममय मानते थे।^१

सृष्टियोत्पत्ति से पूर्व कबीर ने निर्गुण ब्रह्म की सत्ता को माना है। कबीर का यह मन भी बौद्धों के शून्यवाद के विपरीत है। ऋग्वेद के नासादीय सूक्त वर्णनों में भी इसी प्रकार का वर्णन है।

इस प्रकार हम कबीर को शंकर के वेदान्त के ही अधिक निकट पाते हैं। बौद्धों के नास्तिक शून्य की इनकी रचनाओं में जो झलक दृष्टिगोचर होती है वह केवल शून्य शब्द का प्रयोग मात्र है और वह भी कबीर ने हर स्थान पर ब्रह्म के लिए ही किया है। अद्वैत वेदान्त के प्रतिबिम्बवाद, आभासवाद, विवर्तवाद और अध्यात्मवाद इत्यादि की झलक हमें कबीर की विचारधारा में स्पष्ट दिखलाई देती है। आपका सृष्टि-विक्रम का क्रम एकदम वेदान्तियों से साम्य रखता है। बौद्धों के नास्तिक शून्यवाद तथा सांख्यों के द्वैतवाद की चाहे झलक कहीं पर हमें कबीर-साहित्य में भले ही मिल जाय परन्तु उस पर हम कवि के दार्शनिक-सिद्धान्तोंको स्थापित नहीं कर सकते।

सृष्टि के विकास पर महाकवि कबीर ने कहीं पर भी व्यवस्थित रूप से प्रकाश नहीं डाला। शब्दाद्वैतवादियों के मतानुसार आपने ओंकार से भी सृष्टि की उत्पत्ति मानी है। वैसे कबीर जगत् को सेवक के फूल के समान मानते हैं;

१ जो तुम देखो सो यह नहीं,

यह पद अगम अगोचर माही।

—(क० ग्रं० पृ० १३३)

अर्थात् जगत् सत्य होकर भी सारहीन ही है। इस प्रकार वेदान्त के अनुसार आप जगत को मिथ्या ही मानते हैं।

कबीर की आध्यात्मिक मान्यताओं को समझने के लिए हमें उनकी मूल विचारधारा तक पहुँचने में कठिनाई होती है। इसका प्रधान कारण यह है कि वह जिस-जिस सम्प्रदाय के जन-समुदाय में अपने मत का प्रचार करने के लिए गये हैं, वहाँ-वहाँ उन्होंने उसी समुदाय की शब्दावली का प्रयोग किया है। सूफियों में बैठकर आपने सृष्टि-विकास-क्रम का वर्णन करते हुए 'नूर' शब्द का प्रयोग किया है तथा बौद्ध धर्मावलम्बियों के मध्य 'शून्यवाद' का।

अन्त में सृष्टि के सम्बन्ध में कबीर का स्पष्ट मत यही जान लेना पर्याप्त होगा कि आपने-साध्य शास्त्र के विकास-क्रम को मान्यता देने पर भी वेदान्त के ही मत को प्रधानता देकर प्रकृति को ब्रह्मोद्भव और ब्रह्माश्रित माना है। सूफी और बौद्ध शब्दावली का प्रयोग केवल उन मतावलम्बियों पर अपना विचार प्रकट करने के लिए ही कवि ने किया है। इन शब्दों से हम कवि की उनके सिद्धान्तों में मान्यता नहीं मान सकते।

भक्ति का निरूपण—मध्ययुग में भक्ति का प्रवाह उस काल के बौद्धिक धर्माचार्यों द्वारा प्रस्तुत एक क्रान्ति का बीजारोपण था जिसने नीरस पद्धति के विरुद्ध भारत की जनता में सरसता और सहकारिता को लाने का प्रयास किया। नाथ-पन्थी योग-पन्थ से अन्धी जनता को निकाल कर जीवन के उस प्रवाह पर आश्रित किया कि जहाँ वह जीवन के प्रति उदासीनता से मुक्त होकर सरल रस-धारा में प्रवाहित हो सके।

मध्य-युग में विविध दार्शनिक वादों ने जन्म लिया, इसका संक्षेप में उल्लेख हम पुस्तक में पीछे कर चुके हैं। स्वामी रामानुजाचार्य ने इस काल में भक्ति-भावना को प्रवाहित करने में विशेष सहयोग दिया और फिर उनके शिष्य श्री रामानन्द जी ने उसके प्रसार में अपना जीवन लगा दिया। जो भक्ति-शृङ्खला रामानुजाचार्य ने बनाई उसमें रामानन्दजी ने और कुन्दे डाल कर उसे और मजबूत किया और उनकी विचारधारा को परिवर्धित करने का मुख्य श्रेय आपको ही जाता है।

महाकवि कबीर ने भी आचार्य रामानन्द जी से ही दीक्षित होकर भक्ति-भावना का प्रसार भारत की जनता में किया। किसी भक्त-कवि ने लिखा भी है—

भक्ति द्रविण ऊपजी लाए रामानन्द ।

परगट किया कबीर ने सप्त दीव नव खण्ड ॥

आचार्य रामानुजाचार्य ने भक्ति-मार्ग में नारद को आदर्श-स्वरूप ग्रहण किया है कबीर प्रधान रूप से नारद-भक्ति-परम्परा से प्रभावित दीख पड़ते हैं परन्तु प्रभाव उन पर श्रीमद्भागवत् और श्रीमद्भगवद् गीता का भी है क्योंकि इस काल के भक्ति-क्षेत्र में इन ग्रन्थों की विशेष मान्यता रही है।

नारद-भक्ति-सूत्र में भक्ति को कर्म, ज्ञान और योग तीनों से श्रेष्ठ माना है। कबीरदास ने भी भक्ति को कर्म, ज्ञान और योग से श्रेष्ठ माना है, कबीर की भक्ति-भावना हमें बाद में ज्ञानाश्रित भी चकती प्रतीत होती है परन्तु मांश प्राप्ति का साधन आपने भी भक्ति को ही माना है। 'महाराष्ट्र के साधु सन्त ज्ञानदेव आदि ने भक्ति का समर्थन, मायावाद और अद्वैत को स्वीकार करके किया। उनके मत से भी मोक्ष-प्राप्ति का सबसे सुगम साधन भक्ति ही है। इसी परम्परा में कबीर आदि सन्त भक्ति का आलम्बन निर्गुण या अव्यक्त को मानकर चले।'।

—(कबीर वचनामृत, पृ० ६१)

सन्त कबीर के विचार से आत्मा का जन्म मरण में मुक्त होगा केवल भक्ति द्वारा ही सम्भव है—

भाव भगति बिसवास बिन, कटे न ससै मूल
कहै कबीर हरि भगति बिन, मुक्ति नही रे मूल

—(क० ग्र० पृ० २४६)

भक्ति के रूप—भक्ति का निरूपण विविध आचार्यों और कवियों ने विविध रूप से किया है। इसीलिए उनकी परिभाषाओं में भी थोड़ा बहुत अन्तर आ गया है। व्यास मुनि के मतानुसार पूजा इत्यादि के अन्दर ही प्रगाढ प्रेम होने को भक्ति कहते हैं। दूसरे मत के अनुसार कीर्तन इत्यादि में विशेष रूप से रत होना भक्ति है। तीसरा मत शाङ्ख्य का है जिसके अनुसार आत्मा में तीव्र रति को भक्ति माना है। चौथे मतानुसार ईश्वर में परम अनुरक्ति होना भक्ति है। निष्काम भाव से परमात्मा में लय होना या स्नेहपूर्वक ईश्वर में अपने हृदय की भावनाओं को विलीन कर लेने का नाम भी भक्ति है। इस प्रकार हम भक्ति के विविध रूपों में प्रेम और अनुराग के तत्त्व की प्रधानता पाते हैं।

महाकवि कबीर ने अपनी भक्ति-भावना में प्रेम-तत्त्व को प्रधानता दी है। कबीर की नारदी भक्ति विशेष रूप से प्रेम-तत्त्व की ही घोषणा करती है। नारद-भक्ति-सूत्र के प्रभाव के साथ-ही-साथ कबीर पर उनकी समकालीन सूफी प्रेम-भावना का भी प्रभाव कम नहीं था। ईश्वर से प्रेम और दृशक की जो भावना सूफियों ने भारतीय वातावरण में प्रसारित की उसका प्रभाव कबीर पर पड़े बिना न रह सका और जहाँ तक शब्दावलियों के प्रयोग से हमारा सम्बन्ध है वह तो हम ऊपर ही स्पष्ट रूप से लिख चुके हैं कि कबीर ने जहाँ से भी जो शब्द उन्हें अपनी भावनाओं को व्यक्त करने के लिए मिला है उसे बहुत ही उदारता के साथ ग्रहण कर लिया है। कबीर के शब्दों की इस भूल-भुलैया में कबीर के पाठक को खो नहीं जाना चाहिए। सूफी 'प्रेम पियाला', 'प्रेम रसायन', और 'खुमार' इत्यादि शब्द कबीर की कविता में चाहे जितने भी खोजे जा सकते हैं—

१ हरि रस पीया जानिगे जे कबहुँ न जाय खुसार । क० ग्र० पृ० १६

२ राम रसायन प्रेम रस पीयत अधिक रसाल । क० ग्र० पृ० १

(कबीर की विचारधारा, पृ० ३२८)

हरि सगति रीतल भया, मिटी मोह की नाप ।

निस बासुरि सुख निधि लह्या, जब अन्तरि प्रगटया आप ॥

ईश्वर के प्रति प्रेम-भाव से अनन्य भक्ति में कबीर ने त्याग और तपस्या को विशेष रूप से महत्वपूर्ण स्थान दिया है। 'विरहणी'^१ आत्मा जब त्याग की चरम सीमा पर पहुँच जाती है तभी उसे ब्रह्म का साक्षात्कार होता है। 'सूर' और 'सती' के रूपको द्वारा कवि की इसी त्याग और तपस्या की भावना का स्पष्टीकरण होता है।

कबीर ने भक्ति का जिज्ञासु बनकर अनेक रूप में आत्मा का परमात्मा से तादात्म्य करने का सफल प्रयास किया है। 'सती' और 'सूर' की स्थिति के पश्चात् जब आत्मा त्याग की पराकाष्ठा पर पहुँच जाती है तो वह मासारिक शोक, ताप, क्लेश और परेशानियों से मुक्त हो जाती है। भक्ति की यह चरम सीमा है। जब भक्त को किसी भी वस्तु की इच्छा ही अवशेष नहीं रहती, ससार के प्रति उसकी ममता समाप्त हो जाती है और राग द्वेष का कोई सम्बन्ध उससे नहीं रहता। नारद-भक्ति-सूत्र में भी भक्ति की चरम सीमा की कुछ-कुछ इसी प्रकार की शब्दावली में व्याख्या दी गई है।

कबीर साम्प्रदायिक आराधना के पक्षपाती नहीं थे। उनके सामने तो हिन्दू, मुसलमान, सिख इत्यादि सभी समान थे। इसलिए उन्होंने सभी को साथ लेकर चलने वाले भक्ति-भाव की मान्यता में अस्था स्थापित की है। कबीर का प्रभु के चरणों में आत्म-समर्पण और आत्म-निवेदन इसीलिए किसी विशेष सम्प्रदाय के आदर्शों से सम्बद्ध नहीं है। ऊँच, नीच, वर्ण, धर्म सब आपकी प्रेम-धारा में प्रवाहित होकर एक हो गये। रामानन्द के शिष्य होने पर भी आपने अपने को वैष्णो-भक्ति तक ही सीमित नहीं रखा। कबीर की भक्ति पूर्ण रूपेण रागानुगा भक्ति थी। इस भक्ति का मूलाधार प्रेम ही है।

रागानुगा भक्ति दो रूप—रागानुगा भक्ति (१) काम रूपा और (२) सम्बन्ध रूपा दो प्रकार की होती है। सम्बन्ध रूपा भक्ति दास्य, सख्य, वात्सल्य, दाम्पत्य चार प्रकार की होती है। कबीर ने ब्रह्म की इन चारों ही रूपों में भक्ति की है।

भक्ति के साधन—भक्ति की इस चरम सीमा को प्राप्त करने के लिए नारद-भक्ति-सूत्र में विषय और कुसगति के त्याग को साधन स्वरूप ग्रहण किया

१. विरह भुवगम तन बसै, मन्त्र न लागै कोई ।

राम वियोगी न जिवै, जिवै त बौरा होई ॥

गया है। विषय और कुसंगति के त्याग में आत्मा में चरित्र-बल की प्रतिष्ठा होती है और भावना की तल्लीनता के लिए फिर लोक समाज में भगवान्-गुण-गान और कीर्तन का सहारा लिया जाता है। परन्तु इन साधनों के होने के उपरान्त भी भक्ति भगवद्-कृपा पर ही अवलम्बित है और इसीलिए राम नाम के जाप का विशेष महत्त्व वर्णित है।

महाकवि कबीर ने भक्ति-साधना के क्षेत्र में उक्त सभी साधनों को स्वीकार किया है और उनकी वाणी में सभी के सुन्दर उदाहरण मिल जाते हैं—

भजन—भगति भजन हरि नाँव है, दूजा बुख अपार।

मनसा वाचा करमना, कबीर सुनिरण सार॥

—(कबीर वचनामृत, साखी भाग, पृ० १२)

कनक कामनी त्याग—

एक कनक अरु कामनीं, दोऊँ अगनि की झाल।

देखे ही तन प्रजल परस्या ह्वै पामाल॥

(—कबीर वचनामृत, साखी भाग, पृ० ११७)

संगति—कबीर संगति साधु की बेगि करीजै जाइ।

दुरमति द्विर गंवाइ सो देसी सुमति बताइ॥

(—कबीर वचनामृत, साखी भाग, पृ० १४३)

कुसंगति-त्याग—मारे मरूँ कुसंग की, कैला काठे बेरि।

वो हाले वो चीरिए, साधित संग न बेरि॥

भक्ति के साधनों में कबीरदास जी ने गुरु-कृपा, ईश्वर-कृपा, पूर्वं सस्कार, महात्माओं की कृपा इत्यादि को भी मान्यता दी है। इन सभी साधनों में सद् गुरु का मिलना कबीरदास जी के विचार से बहुत महत्त्वपूर्ण है और वह मिलता भी भगवद्-कृपा से ही है—

जब गोविन्द कृपा करी तब गुरु मिलिया जाय।

गुणगान—गोव्यन्द के गुण बहुत हैं, लिखे जु हिरवै माँहि।

डरता पाणी नाँ पोऊँ, मति बँ धोये जाँहि॥

(कबीर वचनामृत, साखी भाग, पृ० ६२)

स्मरण—कबीर निरभै राम जपि, जब लग दीवै बाति।

तेल घट्या बाती बुझी, (तब) सोबैगा दिन राति॥

(कबीर वचनामृत, साखी भाग, पृ० ६३)

विरह-तत्त्व—कबीर की भक्ति-भावना में हमें विरह-तत्त्व की प्रधानता मिलती है और भगवान् का साक्षात्कार करने की दशा से पूर्व विरह की संवेदना का पराकाष्ठा तः ॐ पहुँच जाना कवि ने अवश्यम्भावी माना है। विरह की भावना

यो तो भारतीय साहित्य और दार्शनिक विचारधारा के अतर्गत प्राचीनकाल से चली आती है परन्तु इस काल में सूफियो ने भी इसकी मार्मिक अभिव्यक्ति प्रस्तुत की है। सूफियो की साधना का प्राण विरह ही तो है। नारद ने भी भक्ति में विरह को प्रधान तत्त्व करके माना है।

कबीरदास की भक्ति-भावना में विरह का समावेश हम उक्त दोनों के उपलब्ध तथा प्रचलित विचारों के कारण मानते हैं। सूफियो के मतानुसार भक्त के हृदय में विरह का आरम्भ तथा उद्रेक गुरु द्वारा स्थापित होता है। कबीर ने भी इसे इसी प्रकार माना है—

सत् गुरु मारया वाण भरि, धरि करि सूधी मूठि ।

अंगि उघाड़ै लागिया, गई दवा सू फूटि ॥

—(क० ग्र० पृ० ६)

विरह सम्बन्धी बहुत से पद^१ कबीरदास ने लिखे हैं। विरह में कबीरदास ने आत्मा की दशा एक पागल और उन्मत्त की वर्णित की है। इस दशा में आत्मा अपना सब कुछ भूलकर, खोकर, केवल ब्रह्ममय ही हो जाती है और वह अपना अस्तित्व बिल्कुल समाप्त कर देती है।

निर्गुण भक्ति—भक्ति के क्षेत्र में भारतीय विचारधारा के अतर्गत ब्रह्म का सगुण रूप ही स्वीकार किया गया है। इसका प्रधान कारण यही है कि अद्वैत निर्गुण ब्रह्म में चित्त की एकाग्रता उत्पन्न नहीं हो सकती जितनी सगुण ब्रह्म में हो सकती है। परन्तु यह प्रश्न केवल सुगमता और कठिनाई मात्र का ही है। कबीर ने भी भक्तजनो की कठिनाई को अवश्य अनुभव किया होगा, परन्तु अनुभव करने के पश्चात् भी उनकी मान्यता अव्यक्त में ही रही। व्यक्त के प्रति भक्ति-भाव लेकर वह अपनी विचार-धारा को अग्रसर नहीं कर सके। कबीर ने ब्रह्म को पुरुषरूप में ही माना है और कही-कही ऐसा प्रतीत होने लगता है कि उस पुरुष में उन्होंने व्यक्त और अव्यक्त, दोनों का समावेश किया है।^२

निराधार की उपासना करना सरल कार्य नहीं, यह रहस्य कबीरदास नहीं जानते थे, ऐसी बात नहीं। इसीलिए आपने भक्तों को आत्मा से भक्ति करने का मार्ग सुझाया है।

कबीर की भक्ति की विशेषताएँ—कबीर की निर्गुण-भक्ति की सबसे बड़ी विशेषता निष्कामता है और निष्कामता पर कबीर ने पूरा-पूरा प्रकाश डाला

१. बहुत दिनन की जोवती, बाट तुम्हारी राम ।
जिव तरसै तुझ मिलन कूं, मनि नाहि विश्राम ॥
२. ऐसा कोई ना मिलै, सब विधि देख बताइ ।
सुनि मडल मैं पुरषि एक, ताहि रहै ल्यो लाइ ॥

—(कबीर वचनामृत-साखी भाग, पृ० २६)

है। कबीर के विचार से तो व्यक्ति सर्वगम रहकर निर्गुण-भक्ति कर ही नहीं सकता। निर्गुण-भक्ति का जीवन में समावेश होते ही जीवन में शान्ति और निष्कामता का असीम सागर लहरें मारने लगता है। कबीर की भक्ति का भागवत की त्रिगुणातीत भक्ति में बहुत गाम्य है। आत्मा को भगवान् की प्राप्ति इन तीनों गुणों से ऊपर उठकर ही होती है—

चौथे पद को जो नर चीन्है,

तिनहि परम पद पाया।

—(क० ग्र०, पृ० २७२)

कबीर ने अपनी भक्ति में आचरण की उच्चता पर विशेष रूप से बल दिया है। काम, लोभ और मोह से आत्मा को जहाँ तक बन सके दूर ही रहने का आदेश दिया है। साथ ही आपने नास्तिकों के सम्पर्क से दूर रहने की भी प्रेरणा दी है। अभिमान और दुर्गुणों को त्यागने की ओर भी उपदेश है। दुष्ट-संगति से दूर और शिष्ट-संगति में श्रद्धा रखने पर भी उन्होंने प्रकाश डाला है। स्त्री से जहाँ तक बन पड़े दूर ही रहने की ओर कबीरदास ने सकेत किया है। धन और कामिनी को अपने भक्ति के मार्ग में कण्टक माना है और इसीलिए इनकी खुलकर निन्दा की है। कबीर ने भोग विलास और खाने पीने में मस्त रहकर भगवान् को भुला देने वालों की भी निन्दा की है—

नारि नसावै तीनि सुख, जा नर पास होइ।

भगति, मुक्ति, निज ग्यान में, पैसि न सकई कोई॥

—(कबीर वचनमृत-साखी भाग-पृ० ११६)

इस प्रकार आपने काम, क्रोध, लोभ, मोह, कपट, अभिमान, तृष्णा, कुसंगति इत्यादि सभी दुर्गुणों की निन्दा करते हुए इन्हें भक्ति के मार्ग में बाधक माना है। भक्त के लिए इन सभी का त्याग नितान्त आवश्यक है क्योंकि इनके रहते आत्मा पकिल ही रहती है और भगवद्-भक्ति में विशुद्ध श्रद्धा और सच्चाई के साथ रत नहीं हो सकती।

प्रपत्ति परता—कबीर ने रामानुजाचार्य द्वारा प्रतिपादित प्रपत्ति-मार्ग की परम्परा को भी अपने भक्ति क्षेत्र में निभाने का प्रयास किया है। भगवान् की शरण में जाने के लिए ही कबीर की भक्ति है—

कहत कबीर सुनहु रे प्राणी, छांडहु मन के भरमा।

केवल नाम जपहु रे प्राणी, परहु एक की सरना॥

—(क० ग्र० पृ० २६७)

यह प्रपत्ति की भावना हमें कबीर की बहुत सी रचनाओं में मिलती है और इसी के आधार पर आपने अपनी भक्ति का द्वार वर्ण-व्यवस्था से मानव को मुक्त करते हुए खोल दिया। जात-पात की संकीर्णता से ऊपर उठकर कबीर ने

मानव-मात्र के लिए अपनी भक्ति का श्रोत बहाया और भगवान् के दरबार में आपने सभी जातियों को समान पद पर स्थापित किया ।

सद्गुण और सदाचरणों पर कबीर ने प्रधान रूप से बल दिया है, यह हम ऊपर कह चुके हैं । सद्गुण और सदाचरण ही भगवान् को अच्छे लगते हैं और भगवान् को अच्छे लगने वाले कृत्यों की मान्यता में विश्वास और उन पर आचरण करना ही प्रपत्ति के अगो को निभाना है । कबीर ने प्रपत्ति-आत्म निवेदन—के प्रायः सभी अगो को निभाया है ।

भगवान् के अनुकूल कार्य करना तथा प्रतिकूल का विसर्जन—मनुष्य को वही कार्य करना चाहिए जो भगवान् को भला लगे, रुचे और जिससे भगवान् प्रसन्न हो । इसीलिए उसे ऊपर जितने भी बुरे कर्म गिना आये हैं उनसे दूर ही रहना चाहिए । असन्त और कपटी लोगों की सगति नहीं करनी चाहिए—

कबीर ताम्र प्रीत करि, जो निरबा है ओड़ि ।
बनिता विविध न राचिए, देषत लागे षोड़ि ॥
कबीर तहाँ न जाइये जहाँ कपट का हेत ।
जालूँ कली कनेर की, तन रातौ मन सेत ॥

—(कबीर वचनामृत, साखी भाग, पृ० १८८)

जहाँ असगति के त्याग पर कबीर ने बल दिया है वहाँ साधु की सगति की भी सराहना की है—

कबीर सोई दिन भला, जा दिन सत मिलाहि ।
अक भरे भरि भेटिया, पाप सरी रौ जाहि ॥

—(कबीर वचनामृत, पृ० १४४)

भगवान् की रक्षा में विश्वास—प्रपत्ति का तीसरा गुण यह है कि भक्त को भगवान् की दशा और उनकी रक्षा में अटूट विश्वास होना चाहिए । आस्तिकता की यही चरम सीमा है । 'राम भरोसे' का गुणगान कबीर की वाणी में अनेको स्थान पर मिलता है ।

अब मोहि राम भरोसा तेरा, और कौन का करौं निहोरा ।

—(क० ग्र० पृ० १२४)

भगवान्-ध्यान—प्रपत्ति का चौथा गुण भगवान् का एकान्त ध्यान है । इसमें भक्त एकान्त में बैठकर ईश्वर के गुणों में रीझता हुआ उसकी महिमा का वर्णन करता है । कबीर ने इस प्रकार की तल्लीनता के विषय में अनेको संकेत किये हैं ।

मेरा मन सुमिरै राम कू । मेरा मन रामहि आहि ।
अब मन रामहि ह्वै रह्या । सोस नवावों काहि ॥

—(कबीर वचनामृत—साखी भाग, पृ० १३)

दीनता—दास्य भावना की भक्ति के अतर्गत दीनता का आना स्वाभाविक ही है। आत्म निवेदन करत समय भक्त अपने को अकिंचन मानकर भगवान् की शरण में पहुँचता है। यह भगवान् के दरबार में भक्त का नम्र निवेदन होता है। कबीर ने इस भावना के बहुत से पद लिखे हैं—

कबीर कृता राम का, मुत्तिया मेरा नाऊँ ।
गले राम की जेबड़ी, जित खँचे तित जाऊँ ॥

×

×

कबीर चेरा सत का, दासनि का परवास ।
कबीर ऐसे रह्या, ज्यूँ पाऊँ तल घास ॥

उक्त पदों में कबीरदास ने दीनता की हृद करदी है। यहाँ हमने कबीर की भक्ति के साधनों और उनकी विचारधारा पर संक्षेप में विचार करके देखा कि उन्होंने भक्ति के क्षेत्र में भगवान् की कृपा का ही विशेष रूप से आश्रय लिया है। क्रियात्मक प्रयास अर्थात् योग इत्यादि साधनों की ओर कोई विशेष बल नहीं दिया। परन्तु इसका अर्थ यह नहीं है कि आपने योग की निन्दा की है। निन्दा आपने भगवन्-मिलन के किसी प्रतिष्ठित साधन की नहीं की बल्कि थोड़ा बहुत जितना बन पड़ा है, समर्थन ही किया है।

योग मिश्रित भक्ति—कबीर ही केवल एक विचारक है कि जिसने भक्ति और योग का सम्मिश्रण करने का प्रयास किया है। हठ-योग और प्रेम-योग के साधना-क्षेत्र में आपने भक्ति की जो प्रतिष्ठा की है उससे विभिन्न प्रकार की प्रचलित समकालीन विचारधाराओं में आपने वह साम्य स्थापित करने का प्रयास किया है कि जिससे आस्तिक जनो की विचारावलियों का सामूहिक सम्बन्ध होकर एक अबाध भक्ति का प्रसार हो। जिसमें छोटे बड़े सभी वर्गों के ज्ञानी तथा अज्ञानी व्यक्ति समान रूप से बह सकें, भगवान् भक्ति कर सकें और भगवान् के आनन्दमय स्वरूप का दर्शन कर उस रस का रसास्वादन कर सकें जो जीवन को चिर-शांति, चिर-मंगल प्रदान करने वाला हो।

योग का निरूपण—योग विषय भारत का प्राचीन विषय है। कई स्थानों पर ऋग्वेद, संहिताओं में भी योग का वर्णन मिलता है और यजुर्वेद, अथर्ववेद, सामवेद और उपनिषदों इत्यादि में तो योग का बहुत महत्पूर्ण निर्देशन किया गया है। पतञ्जलि के योगसूत्र में हमें इसकी विशेष प्रतिष्ठा मिलती है। परन्तु इन सभी ग्रन्थों में योग एक विशेष दार्शनिक तथा पारिभाषिक अर्थ के साथ ही ग्रहण किया गया है। यम, नियम, आसन, प्राणायाम, प्रत्याहार, धारणा, ध्यान और समाधि तक ही यह सीमित था। परन्तु आगे चलकर योग शब्द का प्रयोग भगवान् और आत्मा के तादात्म्य में बहुत से स्थानों पर प्रतिष्ठित किया गया है। गीता में योग के १८ प्रकार माने गए हैं। परन्तु बाद में प्रतिष्ठा केवल

अष्टांग और उनके आधार पर बने हठ-योग, राज-योग, तप-योग और मन्त्र-योग की ही रही ।

महाकवि कबीर ने उक्त सभी प्रकार के योगों का सूक्ष्म निरीक्षण करने के पश्चात् सहज योग को प्रतिपादित किया । आपका सहज योग प्रपत्ति मूलक था, जिसका नामकरण बाद में जाकर भक्ति योग भी पड़ा । योग के अतर्गत आपने सत् स्वरूप का मण्डन और असत् स्वरूप का खण्डन किया है । योग के जटिल स्वरूप का कबीर ने सरल स्वरूप में जनता के सामने प्रस्तुत किया है । अनेकरूपता को एकरूपता में वर्णित करना कबीर का प्रधान लक्ष्य रहा है । योग के वर्णन में भी आपने इसी सिद्धान्त को निभाया है । नाथपंथी और रामानन्दी पंथी अवधूत योगियों की तामसिक प्रणालियों का खण्डन कर कबीर ने सात्विकता का प्रतिपादन किया । पथ-भ्रष्ट अवधूतों को समझाने के लिए कबीरदास ने कहा

अवधू, सो योगी गुरु मेरा, जो या पद कौ करै निबेरा ।
 तरवर एक पेड़ बिन ठाढ़ा, बिन फूलों फल लागा ।
 साखा पत्र कछु नहिं वाकै, अष्ट गगन मुख बागा ॥
 पैर बिन निरति कराँ बिन बाजै, जिम्मा हिणा गावै ।
 गावणहार के रूप न रेखा, सत गुरु होई लखावै ॥
 पंखी का खोज मीन का मारण कहै कबीर बिचारी ।
 अपरंपार परसोत्तम वा मूरति की बलहारी ॥

—(क० ग्र० पद १६५)

कबीर की रचनाओं का निरीक्षण करने से पता चलता है कि पहले उन्होंने हठयोग को अपनाया । परन्तु हठयोग का जाल जब उनकी रचनाओं में पुरने लगा तो उन्हें अधिक समय नहीं लगा कि उन्होंने इसकी जटिलता का अनुभव किया और साथ ही उसका बहिष्कार भी । यही पर कबीर ने योग में प्रेम का समावेश किया । प्रेम-साधना को हठयोगी प्रवृत्तियों पर प्रधानता देकर कबीर ने प्रपत्ति का आश्रय ले प्रेम-योग का आधार ग्रहण किया और जन-हित की भावना से उसका सरल रूप जनता के सम्मुख प्रस्तुत किया ।

कबीर ज्यो-ज्यो प्रेम-साधना द्वारा अनिर्वचनीय में तादात्म्य की ओर अग्रसर हुए त्यों-त्यों उन्हें हठयोग के चक्रभेदन प्रक्रिया के प्रति उसके अनेकों आडम्बरो के कारण निवृत्ति सी हो गई । 'शब्द सुरति योग' इसी स्थिति में कबीर ने प्रतिपादन किया है । अनहद शब्द के रूप में ब्रह्म-आस्था की कबीर ने अभिव्यक्ति की और लय-योग का प्रतिपादन किया । कबीर इस स्थिति में आकर हठ-योग से विलकुल प्रथक हो गये । इगला-पिगला से चल कर कबीर आसन और प्राणायाम से होते हुए त्रिकुटी में केन्द्रित ध्यान अर्थात् मन्त्र-योग की स्थिति तक पहुँच

गये। इसी स्थिति में कबीर ने अजपाजाप और सुमिरन को महत्व दिया जो कि सहज-योग के बहुत निकट है—

अजपा जपत सुनि अभि अन्तरियहु तत् जाने सोई ।

—(कबीर की विचारधारा, पृ० ३१८)

कबीर के योग की अन्तिम स्थिति सहज-योग की है जहाँ साधक को ब्रह्म-प्राप्ति के लिए विशेष प्रयत्नशील नहीं रहना होता। सहज योग में भी कबीरदास ने शब्द-ब्रह्म के ही स्वरूप की स्थापना की है। यह योग का सरलतम रूप है जिसकी स्थापना कबीर ने साधारण जनता के उपासनार्थ की है। इसके अन्तर्गत आपने मन-साधना और इन्द्रिय-निग्रह पर विशेष बल दिया है।

कबीर के इसी सहज-योग ने बाद में जाकर भक्ति-योग का स्वरूप धारण किया जहाँ पहुँच कर योग की अपेक्षा भक्ति की प्रधानता स्थापित होती चली गई। कबीर को योग-भावना इस तरह आद्यापान्त परिवर्तनशील रही है। जटिल-से-जटिल हठयोग से चलकर कवि सहज-योग और भक्ति-योग के स्वाभाविक सरल मार्ग पर पहुँच गया। हठ-योग से लय-योग, लय-योग से सहज-योग और सहज-योग से मन्त्र-योग। यही मन्त्र-योग आगे चलकर सहज-योग तथा फिर भक्ति-योग के नाम से उच्चारित हुआ।

सहज-योग में कबीर द्वारा प्रतिपादित ब्रह्म को 'सहज शून्य' नाम से पुकारा गया है। मन का इसी सहज शून्य में लय हो जाना परमानन्द की प्राप्ति है। यही लय हो जाने की अवस्था उन्मनावस्था है और यही समाधि की भी अवस्था है। इसी अवस्था में पहुँच कर साधक को तीनों कालों का ज्ञान प्राप्त होता है।

कबीर की योग-भावना में यो सम्मिश्रण तो सभी योगों का कहीं-न-कहीं मिल जायगा परन्तु विचारों की परिपक्वता में जो धारा अबाध गति से बही है वह सहज-योग की ही है। सहज-योग का आपने निम्नलिखित स्वरूप निर्धारित किया है—

अवधू जोगी जग से न्यारा ।

मुद्रा निरति सुरति करि सिंगी, नाव न षंडे धारा ॥

बसे गगन में दुनी न देखै, चेतनि चौकी बैठ।

चढ़ि अकास आसन नहि छाँडै, पीषे महारस मोठा।

परगट कंथा माँहैं, जोगी, दिल में दरपन जोवै।

सहस इकीस छ सै जारै त्रिकुटी संगम जागै ॥

ब्रह्म अग्नि में फाया जारै त्रिकुटी संगम जागै।

कहै कबीर सोई जोगे स्वर, सहज सुनि त्यो लागै ॥

—(क० प्र०, पृ० १०६)

इन्द्रिय-निग्रह और मन-साधना ही सहजयोग है। मन-साधना पर कबीर ने विशेष रूप से बल दिया है। बाह्य जप-तप सहज योगी के लिए कोई महत्व-

पूर्ण वस्तु नहीं, व्यर्थ ही है। खपरा और सीगी धारण करना भी सहज योगी के लिए आवश्यक नहीं है। उसका तो एक मात्र लक्ष्य मन पर विजय प्राप्त करना मात्र ही रहता है और उसी के द्वारा वह लोभ, मोह, काम, क्रोध इत्यादि वासनाओं को अपने वश में करता है—

सो जोगी जाके मन में मुद्रा ।
 रात दिवस न करई निद्रा ॥
 मन में आसन मन में रहना ।
 मन का जप तन मन सूँ कहना ।
 मन में खपरा मन में सीगी ।
 अनहद नाद बजावे रगी ।
 पत्र परजारि भसम करि भूका ।
 कहै कबीर सो लहसै लंका ॥

—(क० ग्रं० पृ० १८२)

योग की अंतिम अवस्था 'पूरे सो परिचय' प्राप्त करके होती है और वही योगी की सिद्धावस्था है। इसी स्थिति में आत्मा की समस्त कामनाएँ शान्त हो जाती हैं और वह ब्रह्मानन्द में पूर्णरूपेण विलीन हो जाती है। ऐसी दशा में योगी को अपने तन की कुछ भी खबर नहीं रहती और यही उसकी मुक्तावस्था है। इस अवस्था में आत्मा ब्रह्म में विलीन हो जाती है और दोनों का पारस्परिक भेद-भाव मिट जाता है—

उलटि समाना आप में, प्रगटी जोति अनन्त ।
 साहेब सेवक एक संग, खेलै सदा बसत ॥
 जोगी हुआ झलक लगी, मिटि गया ऐचा तान ।
 उलटि समाना आप में, हुआ ब्रह्म सयान ॥

—(कबीर, हजारीप्रसाद, पृ० ३५४)

इस प्रकार आत्मा और ब्रह्म का तादात्म्य होता है। यहाँ यह फिर स्पष्ट कर देना आवश्यक है कि सहज-योग की यह अंतिम सीढ़ी ही भक्ति-योग है और यही पर आकर कबीर द्वारा योग तथा भक्ति का समन्वय हुआ है। कबीरदास जी भक्ति और योग को साथ-साथ लेकर चले हैं। जहाँ तक तन-साधना का सम्बन्ध है कबीर ने योग का आश्रय लिया है और जहाँ मन-साधना का सम्बन्ध है वहाँ भक्ति को साधन स्वरूप ग्रहण किया है। इस प्रकार योग और भक्ति के समन्वय की जो धारा कबीर ने प्रवाहित की वह जन-मंगलकारिणी थी और जगता को पाखंडी विचारको तथा प्रचारको के पजो से मुक्ति प्रदान करने वाली थी।

धर्म तथा समाज के क्षेत्र में भी कबीर ने आध्यात्मिक क्षेत्र की ही भांति बहुत महत्वपूर्ण कार्य किया है। कबीर के धर्म-सम्बन्धी विचारों पर प्रकाश डालने से पूर्व साकेतिक रूप से यह समझ लेना आवश्यक होगा कि पुराने आचार्यों ने धर्म की क्या-क्या परिभाषाएँ की हैं। मनु और कणाद इत्यादि स्मृतिकारों ने “कुछ विशेष प्रकार के नैतिक नियमों के पालन तथा कुछ सामाजिक व्यवस्थाओं के अनुसरण” को धर्म माना है।

मीमांसकों ने धर्म की परिभाषा दूसरे ही प्रकार से की है। वह धर्म को प्रेरणा-प्रधान मानते हैं। धर्म को उन्होंने “विविध प्रवृत्तियों पर उचित अर्गला देने वाला तत्त्व” माना है।

महाभारत में व्यास जी ने “समाज की व्यवस्था करने वाले समस्त तत्वों को धर्म कहा है।”

कणाद ने धर्म की परिभाषा देते हुए कहा है—“धर्म लौकिक एवं पारलौकिक समृद्धि एवं शान्ति का विधान करने वाली साधना-पद्धति है।”

उक्त चारों ही परिभाषाओं को डा० त्रिगुणायत ने अपूर्ण माना है, केवल अंतिम, कणाद की परिभाषा को आप कुछ युक्ति-संगत मानते हैं। आप लिखते हैं—“धर्म की सभी परिभाषाओं पर विचार करने पर हमें उनके दो स्थूल पक्ष दिखलाई देते हैं। उन्हें हम धर्म के साधारण और विशेष स्वरूप कह सकते हैं। उसका विशेष स्वरूप व्यक्ति, देश, और काल की सीमाओं से बंधा रहता है। यही कारण है विविध देशों के धर्मों में हमें परस्पर अनेक विभेद दिखलाई पड़ते हैं। धर्म का साधारण रूप देश, काल और व्यक्ति की, सीमाओं के परे रहता है और प्रायः सभी देशों के धर्मों में समान रूप से परिव्याप्त है। इसमें मानव-मात्र के नैतिक नियमों की प्रतिष्ठा रहती है। धर्म का यह स्वरूप भी मानव-धर्म के नाम से प्रसिद्ध है। विश्व के धर्म-संस्थापकों ने प्रायः अपने धर्म में धर्म के दोनों पक्षों की प्रतिष्ठा की है। किन्तु धर्म-संस्थापकों के उठते ही धर्म के

ठेकेदार धर्म के विशेष स्वरूप को लेकर धर्म का अनर्थ करते रहे हैं। यही कारण है कि किसी भी धर्म का स्वरूप विकृत हुए बिना नहीं रहा। किन्तु यह विकृत स्वरूप चिरस्थायी कभी नहीं रहता। समय के प्रवाह में सदा उसकी प्रतिक्रिया उदय होती है। धर्मों का इतिहास वास्तव में इसी क्रिया और प्रतिक्रिया का इतिहास है। जब-जब समाज में धर्म के विशेष रूप को अधिक महत्व देकर उसे विकृत किया गया तब-तब धर्म के साधारण स्वरूप की पुनः प्रतिष्ठा की गई है।”

उक्त कथन की सत्यता का प्रमाण भारतीय और विश्व के सभी धर्मों के इतिहास हैं। ब्राह्मण धर्म में जब धर्म के साधारण स्वरूप की अवहेलना कर विशेष रूप को महत्व दिया गया—तभी बौद्ध और जैन धर्म का आविर्भाव हुआ। इसी प्रकार की प्रतिक्रियाएँ विभिन्न धर्मों में विभिन्न कालों के अन्दर पाई जाती हैं। साथ ही एक एक धर्म की भिन्न-भिन्न शाखाओं के बन जाने का कारण भी प्रचारको, विचारको और ठेकेदारों के पारस्परिक मतभेद ही है, जो कि धर्म के साधारण और विशेष स्वरूपों के आधार पर बनते और बिगड़ते रहते हैं।

जहाँ तक साधारण नियमों का सम्बन्ध है वह तो विश्व के सभी धर्मों में लगभग समान रूप से विद्यमान है। ऊपर की दृष्टि से देखने पर विश्व के प्रख्यात धर्म जो एक दूसरे के विरोधी से प्रतीत होते हैं उनके भी यदि साधारण नियमों का निरीक्षण किया जाय तो उनमें बहुत बड़ा साम्य मिलता है। भेद केवल उनके विशेष रूप में ही होता है।

कबीर के जीवन-काल में भारत को हिन्दू और इस्लाम धर्म के ठेकेदारों ने भोली भाली जनता में पाखण्डी प्रचार और अंधविश्वास तथा धर्म के बाह्या-डम्बरो के जाल फैलाने का गढ़ बनाया हुआ था। धर्म के इसी विकृत स्वरूप के प्रति प्रतिक्रिया के रूप में कबीर की धार्मिक विचारधारा ने जन्म लिया। कर्म-काण्डी धर्म-व्यवस्था की कुरीतियों के प्रति कबीर की विचारधारा में विद्रोह की भावना का प्राधान्य हुआ और उन्होंने हिन्दू तथा इस्लामी धार्मिक कुव्यवस्थाओं को मुक्त कण्ठ से खंडन किया। कबीर ने जिस धार्मिक विचारधारा का प्रसार किया उसे ‘सहज धर्म’ कहा गया, अर्थात् जिसमें किसी भी कठिन धार्मिक व्यवस्था में आस्था स्थापित नहीं की गई। ‘निज-धर्म’ और ‘मानव-धर्म’ भी इसे कहा जा सकता है। इस कर्म में किसी भी रूढ़िवादी विचारधारा को बिना विचारों पालन करने की प्रथा का अनुमोदन कबीर ने नहीं किया।

गत अध्याय में हम कबीर के सहज योग पर विचार करते हुए यह देख चुके हैं कि कबीर की विचारधारा के प्रारम्भ में चाहे रूढ़ि के लिए कोई स्थान रहा भी हो परन्तु विचारों की परिपक्वता आने पर तो कबीर ने विचार, भावना

और मान्यताओं के क्षेत्र में सहज विचारधारा को ही पूर्ण रूप से प्राधान्य दिया है। दादू, नानक, इत्यादि अन्य सत्तो ने भी इसी सहज प्रथा का आश्रय लिया है और कबीरदास जी के दिखलाए हुए पथ का अनुसरण किया है। सत्तो के सहा धर्म को व्याख्या करते हुए आचार्य क्षितिमोहन सेन ने लिखा है—“प्रतिदिन के जीवन के साथ चरम साधना का कोई विरोध नहीं होना चाहिए। आज की वैज्ञानिक भाषा में अगर कहना हो तो इस प्रकार कह सकते हैं, पृथ्वी जिस प्रकार अपने केन्द्र के चारों ओर घूमती हुई अपनी दैनिक गति सम्पन्न करती है और यही गति उसे सूर्य के चारों ओर बृहत्तर वार्षिक गति के मार्ग में अग्रसर कर देती है उसी प्रकार साधना भी जीवन को सहज ही अग्रसर करती है।

दैनिक गति से सूर्य की शाश्वत गति का जो योग है, उसे सत सहज पथ कहते हैं। नदी के भीतर दोनों जीवन का पूर्ण सामंजस्य है। नदी प्रतिपल अपने दोनों किनारों पर अगणित कार्य करती चलती है और साथ-साथ अपने को अमीर समुद्र में प्रवाहित भी कर रही है। उसका दण्ड-पथ-गत जीवन उसके शाश्वत जीवन के साथ सहज-योग से युक्त है। इसमें से एक को छोड़ने से दूसरा निराश हो जाता है। ससार और गृहस्थ जीवन को छोड़कर साधना नहीं हो सकती। साधना में नित्य और दैनिक लक्ष का कोई विरोध नहीं।

कबीर ने इस सत्य को खूब समझा था। यही कारण है कि वे संन्यासियों के शिरोमणि होकर गृहस्थ थे। कबीर की बाणी में सहज धर्म के सम्बन्ध में अनेक बातें भरी पड़ी हैं।”

(कबीर की विचारधारा, पृ० ३५६)

कबीर ने आजीवन एक जिज्ञासु के रूप में अध्यात्म का अध्ययन किया। इनकी जिज्ञासा का आधार अनुभूति था। कबीर की अनुभूति की कसौटी पर जो सहज और सरल आध्यात्मिक तत्त्व आये उन्हीं की मान्यता कबीर द्वारा स्थापित हुई। इस प्रकार कबीर ने सत्य की खोज में अपना समस्त जीवन लगाया। दर्शन भी अपने गूढ़ रूप में कबीर को कभी मान्य नहीं रहा। तर्क द्वारा अपने मत की पुष्टि कबीर ने कहीं पर भी नहीं की—इस विषय में हम पिछले अध्याय में भी सकेत कर चुके हैं। कबीर का यह दर्शन पूर्ण रूप से अद्वैत-वादी है।

कबीर पूर्ण रूप से आस्तिक हैं और उनकी जिस सहज-तत्त्व में आस्था है वह न पूर्ण रूप से हिन्दुओं का भगवान् ही है और न मुसलमानों का खुदा ही। योगियों का गोरख भी वह नहीं है। वह तो घट-घट में निवास करने वाला सहज-तत्त्व है। कबीर ने अपनी साधना को केवल ‘सहज’ के ही चारों ओर केन्द्रित किया है। आत्मा इसी सहज में विलीन हो जाती है, कहीं जाने-आने का प्रश्न ही नहीं उठता। मोक्ष इत्यादि के विषय में भी इस प्रकार यह प्रश्न स्पष्ट हो जाता है।

कबीर का सहज धर्म अनुभूति के साथ-ही-साथ बुद्धि-तत्त्व को भी लेकर चलता है। कबीर ने तर्क मिश्रित बुद्धि को न अपना कर अनुभूति मिश्रित बुद्धि को अपनाया। कबीर के सहज धर्म में हमें कहीं भी भावना-प्रधान बाह्याडम्बर या रूढ़िवाद पनपता हुआ नहीं मिलता। कबीर ने हिन्दू और मुसलमान, दोनों धर्मों की भूलों पर समान रूप से कटाक्ष किया है और धर्म के नाम पर भोली जनता में भ्रम पैदा करने वालों के तो कबीर कट्टर शत्रु रहे हैं। कबीर ने काफी कड़े शब्दों में उनकी आलोचना की है और साथ ही सहज-धर्म का प्रचार भी।^१

कबीर की खण्डनात्मक प्रवृत्ति के अन्दर हमें जड़ता लेश मात्र को भी नहीं मिलती। स्थान के आधार पर किसी वस्तु का पवित्र या अपवित्र होना कबीर-दास नहीं मानते। साथ ही कोई छोटा काम करने से भी कोई व्यक्ति छोटा नहीं होता। मन्दिर का पुजारी ही श्रेष्ठ पुरुष नहीं है, सड़क पर झाड़ू लगाने वाला मेहतर भी पुण्यात्मा हो सकता है। स्थान, काम और वेश के आधार पर व्यक्ति की परख करना कबीर को मान्य नहीं था। इसी आशय पर गालिब ने लिखा है—

गालिब शराब पीने दे मसजिद में बैठ कर

या वो जगह बता दे जहाँ पर खुदा न हो।

अहंकार-मूलक कर्मकाण्डियों से कबीर को घृणा थी। अपने सहज-धर्म को कबीर ने व्यर्थ के कर्मकाण्ड के चक्कर में फँसा कर उसके मानने वालों का व्यर्थ समय नष्ट करना उचित नहीं समझा। स्वर्ग नर्क कोई प्रथम स्थान है, जहाँ आत्मा को कर्मों के अनुसार जाना होता है, इसमें भी उनका अविश्वास था। 'अहोई' इत्यादि का व्रत करने वाली स्त्री को उन्होंने 'गदही' तक कह दिया है। अधविश्वास के साथ तीरथ, व्रत इत्यादि कर्मकाण्डों में लीन रहने वालों की तो कबीरदास ने गति ही नहीं मानी। कबीर ने अपने सहज धर्म में आचरण-प्रवणता, शुद्धता, हृदय की सरलता और निष्कपटता, सत्य बोलना और मानव-मात्र में बिना काम, स्थान और पद के प्रेम-भाव बनाये रखने को ही धर्म के प्रधान लक्षण-स्वरूप ग्रहण किया है।

‘काम, क्रोध, तृष्णा तजै, ताहि मिले भगवान्’

—(क० ग्र० पृ० १)

हृदय और मन की शुद्धता तथा निष्कपटता पर कबीर का सहज धर्म आधारित है जिसके लिए न तो बड़े-बड़े वेद-कुरान, इन्जील और बाइबिल के पोथे पढ़ने की आवश्यकता है और न मन्दिर, मस्जिद या गिरजे में जाकर भजन,

१. साधो पाँडे निपुन कसाई।

बकरी मारि भेडि को धाये, दिल में दरद न आई।

करि अस्नान तिलक दै बैठ, बिधि सो देवि पुजाई।

पूजन, नमाज इत्यादि में समय नष्ट करने की। सच्चे मन से भगवान् का भजन कर उसमें आस्था के साथ रत हो जाना ही जीवन की वास्तविक शान्ति है और यही शान्ति प्राप्त करना सहज-धर्म का प्रधान लक्ष्य है। मन शुद्ध और हृदय निष्कपट होने पर व्यक्ति के आचरण कभी भी असात्विक और धर्म-विरुद्ध नहीं हो सकते। इसलिये कबीर ने पहले मन की शुद्धता और हृदय की निष्कपटता पर बल दिया है। कबीर का सहज धर्म मन की शुद्धता पर ही अवलम्बित है, यदि कह दिया जाय तो कुछ अनुचित न होगा। सहज-ज्ञान के लिए शुद्ध मन होना नितान्त आवश्यक है। शुद्धमान और निष्कपट हृदय के साथ यदि विचारो में सात्विकता आ जाय तो सोने में सुहागा हो जाता है। सच्चे और पवित्र मन से विचारो में सात्विकता धारण करने से ही भगवान् से आत्मा का सहज योग होता है। बीच का भेद-भाव और कालिमा विलुप्त हो जाती है। धर्म की शुद्धता विचारो की शुद्धता पर ही अवलम्बित है।

आचार और विचार—विचारो की शुद्धता पर ऊपर हमने प्रकाश डाला और बतलाया कि कबीर ने उन पर विशेषरूप से बल दिया है। विश्व के सभी धर्मों में जिस क्षेत्र के अन्दर मतभेद पाया जाता है वह है आचारो-सम्बन्धी सूची। इस सूची का विस्तार ही वास्तव में विस्फोट का कारण बनती है। कबीर ने इस प्रकार की कोई सूची अपने सहज धर्म के लिए तैयार नहीं की। आचारों का विस्तृत विधि-निषेध हमें सहज-धर्म का नहीं मिलता। कबीर ने धर्म के बाह्य स्वरूप को विशेष मान्यता न देकर उसके मानसिक और नैतिक स्वरूप को ही मान्यता प्रदान की है। वास्तव में वह धर्म के उस बाह्य स्वरूप से घृणा करते थे जिसके अन्दर वास्तविकता की अपेक्षा पोल के लिए अधिक स्थान हो। कबीर ने विचार पर विशेष बल दिया है।^१

विश्व-धर्म से अर्थात् धर्म के साधारण रूप से सम्बन्ध रखने वाले प्रायः सभी आचरणों की मान्यता हमें कबीर के सहज धर्म में मिलती है। कबीर एक सच्चे मानव धर्मावलम्बी थे जिन्होंने विश्व-धर्म को नैतिक आदर्शों की ही आधार-शिला पर स्थापित करने का प्रयास किया है। दया, क्षमा, दान, धैर्य, सन्तोष, त्याग, परोपकार, अहिंसा, शील इत्यादि मानव के ऐसे गुण हैं कि जिनका समर्थन समान रूप से सभी धर्मों के धर्म-ग्रन्थों में उपलब्ध हो जायेगा। इसी प्रकार काम, क्रोध, लोभ, मोह, अहंकार, कपट, कायरता, निर्दयता, तृष्णा, इत्यादि कुवृत्तियों का भी खण्डन विश्व के सभी धर्मों ने किया है। विश्व के सब धर्मों की इन

१. कबीर सोच विचारिया, दूजा कोई नाहिं।

आपा पर जब चीन्हियाँ, तब उलटि समाना माँहि ॥

—(कबीर-वचनामृत, साखी-भाग-पृ० १३०)

मान्यताओं को कबीर ने अपने सहज धर्म ने ज्यों-का-त्यों ही नहीं अपना लिया वरन् इन पर विशेष रूप से बल दिया है और इन विचार-प्रधान नैतिक तत्वों के प्रसार के लिए अपनी वाणी में उपदेश किया है आचरण पर जोर देने के साथ ही कबीर ने मद्य और माँस का भी निषेध किया है। कर्म के साथ कबीर ने सदाचार पर विशेष बल दिया है।

मध्य-मार्ग—महात्मा कबीर के सहज धर्म में हमें मध्य मार्ग के अनुसरण की छाप दिखलाई देती है। कबीर पर यह प्रभाव सम्भवतः बौद्धों से आया प्रतीत होता है। बौद्धों ने मध्य-मार्ग को विशेष रूप से अपनाया है। मध्य-मार्ग की छाया हमें कबीर के सहज-धर्म के “रहनी” स्वरूप में मिलती है। मध्य-मार्ग ग्रहण करके कबीर ने हिन्दू तथा मुसलमान दोनों की बुरी बातों का खडन करते हुए भी दोनों का ही समर्थन प्राप्त किया है और दोनों के विरोध से अपने को बचाया है। मध्य मार्ग में व्यर्थ का द्वन्द्व नहीं चलता। इससे अपने विचारों के प्रकाशन में कबीर की सहायता तथा सहयोग मिला। मध्य मार्ग के विषय में कबीर ने कई पद कहे हैं।^१

सहज-साधना—कबीर ने अपने सहज-धर्म की साधना भी सहज ही रखी है। विश्व के सभी धर्मों के साधना-मार्ग प्रथक-प्रथक हैं। कबीर ने सहज-धर्म में उपादान स्वरूप सहज-योग, सहज-वैराग्य, सहज-ज्ञान और भक्ति को मान्यता प्रदान की है। कबीर की प्रत्येक धार्मिक विचारधारा के साथ ‘सहज’ का प्रयोग मिलता है। वेशभूषा बदलने का नाम कबीर ने वैराग्य नहीं माना। कबीर कहते हैं कि यदि कोई व्यक्ति तन के स्थान पर मन से वैरागी हो जाता है तो उसे सहज ही सब सिद्धियाँ प्राप्त हो जाती हैं—

बनह बसे का कौजिये

जो मन नहिं तजे विकार।

तन कौं जोगी सब करै, मन का बिरला कोई।

सब सिधि सहजै पाइए, जे मन जोगी होई।

मूँड मुडाना इत्यादि सब वृथा है यदि मन में धार्मिक वृत्तियों का उदय नहीं हुआ और मन को अन्य कामों से मुक्ति नहीं मिली है।

केसों कहा बिगाड़िया, जे मूँडे सौ बार।

मन कौं काहे न मूँड़िए, जामैं विषै बिकार।

समरसता—कबीर ने अपने सहज-धर्म में समरसता को स्थापित किया है। मानव जीवन में साम्यता स्थापित करने का तो मानो कबीर ने बीड़ा ही उठाया

१ कबीर मधि अग जेको रहै, तो तिरत न लागै बार।

डुढ़ डुढ़ अगसूँ लागि करि, डूबत है ससार॥

—(कबीर-वचनामृत-पृ० १५५)

था। कबीर जीवन को धर्म और धर्म को साधना तथा नैतिकता से समरसता के ही आधार पर सम्बद्ध करके चले है। आप तो मानव मात्र को एक धर्म, एक समान और एक ही नैतिक बन्धन में बाँध कर बाह्याडम्बरो की जटिल परम्पराओं से मुक्त कर देना चाहते थे। मानव जीवन की अनेकों विषमताओं को जड़मूल से उखाड़ कर उनके स्थान पर समतल स्थापित कर देने का आपने प्रयत्न किया। कबीर ने साधना के क्षेत्र में धर्म और कथन दोनों को समान रूप से ग्रहण किया है। इनके सहज-धर्म में अनुराग तथा विराग आपस में गठजुन करके चलते हैं। यह समरसता ही कबीर के जीवन और धार्मिक सिद्धान्तों की वह उच्च शिक्षा है कि जिसकी ओर विचारक तथा भक्त सभी एकसी श्रद्धा के साथ लौ लगाकर एक भावना, एक कल्पना और एक विचार के साथ देखते हैं।

वैराग्य और कर्मयोग—कबीर ने अपने सहज धर्म में वैराग्य और कर्म योग दोनों का समन्वय बहुत ही ज्ञानात्मकता के साथ किया है। यहाँ पर हम समरसता की पराकाष्ठा पाते हैं। कवि ने विरोधी भावों को एक धारा में बहा कर उन्हें उसी प्रकार आपस में विलीन कर दिया है जिस प्रकार उनकी उलटवासियों में आत्मा और परमात्मा का मिलन दिखलाया गया है। सहजगामी जीव जीवन के सभी कार्यों में अपना कर्तव्य निभाता हुआ धीरे-धीरे वैराग्य की ओर अग्रसर होकर भगवान् में विलीन हो जाता है। जो सहज-धर्म की साधना में सीधे रूप से समाज को कोई विशेष स्थान नहीं दिया गया परन्तु मान्यता उनके निकट व्यक्ति की अपेक्षा समाज की ही अधिक रही है।

—(क० ग्र० पृ० २६२)

ज्ञान, कल्पना और अनुभूति—कबीर ने 'जहाँ ज्ञान तहाँ धर्म' कहकर यह स्पष्ट कर दिया कि बिना ज्ञान के धर्म भी सम्भव नहीं। ज्ञान के बिना कबीरदास जी जीवन को वृथा मानते हैं—

“बावरे तैं ज्ञान बिचारें न पाया। विरथा जनम गँवाया ॥

—(क० ग्र० पृ० २६५)

धर्म के मार्ग में आने वाली आपत्तियों या बाधाओं को नष्ट करने की शक्ति केवल ज्ञान में ही है। कबीर ने ज्ञान, अनुभूति और कल्पना तीनों का ही आश्रय लिया है परन्तु प्रधानता ज्ञान को ही दी गई है क्योंकि ज्ञान से अनुभूति और कल्पना दोनों सम्भव हैं।

“कबीर का ज्ञान ब्रह्मलीन, अनुभूति सौंदर्यलीन और कल्पना रहस्यलीन है। उनका ज्ञान-तत्त्व या अद्वैत को लेकर, अनुभूति चिर सुन्दर या द्वैत को लेकर और कल्पना भौतिक शरीर को लेकर चली है। ज्ञान में कबीर परमहंस है, कल्पना में योगी और अनुभूति में प्रिय के प्रेम की भिखारिणी पतिव्रता रानी। कबीर के ज्ञान का अर्थ ब्रह्म दर्शन है। कल्पना के लिए वह सिद्धो या नाथो के कृतज्ञ हैं और अनुभूति ? वैष्णवों की माधुर्य भावना, भक्ति मार्ग की प्रेम पीर

और अभिव्यञ्जना की तुलिका से गहरा रंग पाकर कबीर की अनुभूति अनोखी बन बैठी । कबीर का ज्ञान लोकातीत है परन्तु अनुभूति लोकातीत और लौकिक दोनों है । ज्ञानावस्था में कबीर सिद्ध और साधक दोनों है । योगावस्था में उनकी शारीरिक साधना है और प्रेमावस्था में मानसिक साधना ।”

—(कबीर-वचनामृत-पृ० १३८)

कबीर के सहज धर्म में त्रिगुण समन्वय की भावना है ।

स्मरण, नाम, अजपाजप और प्रवृत्ति ज्ञान द्वारा कबीर ने अपने भक्ति-मार्ग में ईश्वर-प्राप्ति के कठिन मार्गों का त्याग और सहज साधनों के ग्रहण की ओर ही निरन्तर ध्यान दिया है । जैसा हम उपर लिख चुके हैं हठयोग के कठिन आसनों इत्यादि की ओर से कबीरदाम बहुत शीघ्र उदासीन हो चुके थे और फिर उन्होंने सहजाभक्ति के अनुकूल साधनों को ही अपनाया प्रारम्भ कर दिया था । भक्ति में स्मरण, नाम, अजपाजप और प्रपत्ति आदि को ही प्रधानता दी गई है । कबीर कीर्तन के विशेष प्रेमी थे । ‘सुमिरन’ को कबीर ने भगवान्-भक्ति का सार माना है । यही स्मरण समय पाकर जप और अजपाजप तथा प्रपत्ति में बदल जाता है और यही भगवान् की सहज भक्ति का चरम लक्ष्य बन जाता है । प्रपत्ति का अर्थ है शरणागति । भारतीय भक्ति-मार्ग में प्रपत्ति का विशिष्ट स्थान है । प्रपत्ति के महत्त्व का गुणगान भगवद्गीता में भी मिलता है । बाद में आकर श्रीमद्भागवत पुराण में भी इसकी ओर विस्तार के साथ व्याख्या मिलती है और इसके महत्त्व को बल दिया गया है । मुसलमानों के ‘इस्लाम’ शब्द का अर्थ भी प्रपत्ति ही है । डा० भडारकर का मत है कि प्रपत्ति की भावना का हिन्दू की भक्ति में आगमन मुसलमानी सम्पर्क से प्रतीत होता है, गलत ही है क्योंकि गीता की रचना मुसलमानों के भारत में आने से बहुत पूर्व हो चुकी थी । डा० त्रिगुणायत ने भी अपने कबीर की विचारधारा ग्रन्थ में पृ० ३६५ पर डा० भडारकर के इस मत का खंडन ही किया है और कबीर के प्रपत्ति सम्बन्धी विचार को भारतीय परम्परा से ही सम्बद्ध किया है ।

कबीरदास ने अपने भक्तों को भगवान् की शरण में जाने का मुक्त कठ से उपदेश किया है और यह शरण में जाना स्मरण, नाम-जप, अजपाजप और प्रपत्ति से ही सम्भव माना है ।^१

बाह्याचारों का खंडन—कबीर ने अर्चन और उपासना के क्षेत्र में बाह्याचारों की ओर से जनता की प्रवृत्ति को हटाने का प्रयत्न किया है । माला-जपना, घंटे

१. सुमिरन—कबीर सुमिरन सार है और सकल जजाल ।

आदि अन्त सब सोधिया, दूजा देखौं काल ॥

घड़ियाल बजाना, काबे जाना इत्यादि सब कबीर ने निरर्थक और भ्रामक माने हैं। इन सबको पाखण्ड समझकर कबीर ने खंडन किया है।^१

ब्राह्माचारो के स्थान पर कबीर ने मनाचारो की ओर प्रवृत्ति पर बल दिया है। हृदय और मन की शुद्धता ही कबीर ने ब्रह्मभजन, पूजन के लिए आवश्यक मानी है और भगवान् का निवास-स्थान मंदिर या मस्जिद न होकर मनुष्य का मन और हृदय ही आपने बतलाया है।

कबीर ने अपने सहज-धर्म में सहज और सरल प्रवृत्तियों को ही स्थान दिया है। व्यर्थ का बाह्याडम्बर और व्यर्थ के आदर्शवाद या धर्म इत्यादि के प्राचीगूढ तत्त्वों में घुसाकर व्यक्ति को भुला देने की प्रवृत्ति को नहीं अपनाया। आपका सहज-धर्म पूर्ण रूप से बुद्धिवादी है, परन्तु ज्ञानी बनकर लोगो को गोरख पथियों की भाँति कबीर ने कहीं पर भी भ्रमात्मकता में नहीं फँसाया। कबीर की अद्वैत विचारधारा सिद्धान्तों और तर्क पर आधारित न होकर अनुभूति पर आधारित है। कबीर के धार्मिक विचार बुद्धि का भित्ति या पर ठहरे हुए है। नैतिकता का उनमें बल है। मरलता और सात्विकता से वह अनुप्राणित है। मानव-सेवा और मानव हित उनमें कूट-कूट कर भरा है। सूफी प्रेम और भारतीय भक्ति का सरल सामजस्य हमें कबीर की सहज धार्मिक पद्धति में प्राप्त होता है। भावना, कल्पना और विचार की त्रिवेणी में निवास करके कबीर ने अपने मानव-धर्म सम्बन्धी उद्गारों को प्रसारित किया है।^२

समाज और कबीर—पुस्तक के प्रथम अध्याय में हम कबीर-कालीन सामाजिक दशा पर विचार कर चुके हैं। यहाँ हम कबीर की समाज-सम्बन्धी विचार-धारा पर संक्षेप में विचार करेंगे। समाज व्यक्ति का ही विकसित रूप है। जब व्यक्ति इकाई के रूप में विचार न करके सामूहिक विचारधारा के अधीन सोचता है तो उसका दृष्टिकोण समाजवादी कहा जाता है। सामूहिक दृष्टिकोण में व्यक्ति का हित तो सम्मिलित रहना ही है परन्तु स्वार्थ प्रिय व्यक्तिवादी दृष्टिकोण में समाज का अहित होने की सम्भावना रहती है। समाज क्योंकि व्यक्तियों का ही सामूहिक स्वरूप है इसलिए जब भी व्यक्ति कर्तव्य-च्युत होता है तो उसका प्रभाव समाज पर अनिवार्य रूप से पड़ता है। समाज विश्रुखल होकर गिरावट की ओर चलने लगता है। व्यक्ति में किसी भी प्रकार का दोष समाज की गिरावट का कारण बनता है। व्यक्ति का आत्मिक पतन, व्यक्ति का

१. कबीर निरभै राम जपि, जब लग दीवै जाति ।

—(कबीर-वचनमृत—पृ० १३)

२. कर सेती माला जपै, हिरदै बहै डडूल ।

पग तौ पाला मैं गिल्या, भाजण लागी सूल ॥

—(कबीर-वचनमृत—पृ० १३१)

नैतिक पतन, व्यक्ति का मानसिक पतन, व्यक्ति का बौद्धिक पतन, व्यक्ति का शारीरिक पतन, व्यक्ति का आर्थिक पतन—यह सभी उसके समाज में प्रतिबिम्बित हो उठते हैं। व्यक्ति की यह प्रवृत्तियाँ स्वार्थ से प्रेरित होकर समाज में विष के समान फैल जाती हैं। समाज के इस विष को दूर करने के लिए महापुरुषों ने जन्म लिया है और समाज के विश्रुखल ढाँचे को फिर से श्रुखलाबद्ध करने के निमित्त अपना जीवन लगाया है। महात्मा बुद्ध, महावीर स्वामी, कबीर, स्वामी दयानन्द, राजा राममोहनराय, महात्मा गाँधी इत्यादि के नाम इस दिशा में उल्लेखनीय हैं कि जिन्होंने समाज में प्रचलित कुरीतियों का खण्डन कर नवीन प्रवृत्तियों को जन्म दिया और प्राचीन पाखण्डी मान्यताओं के प्रति विद्रोहात्मक प्रतिक्रिया को प्रश्रय दिया।

समाजवादी भावना का लोप—इस काल में भारत के सामाजिक बातावरण में समाजवादी भावना का लोप हो चुका था। एक विशाल समाज खण्ड-खण्ड होकर पहिले ही समूहों में विभाजित हो चुका था और यह समूह भी आज आर्यकाल की वर्ण-व्यवस्था के अधीन कार्य नहीं कर रहे थे। इनके मूल में कर्म की अपेक्षा जन्म को प्रधानता दी जाने लगी थी और फिर भाग्य की परिपाटी ने तो मानव-समाज का जो अहित किया वह कुछ कहने की बात ही नहीं। भाग्य का सहारा लेकर पाखण्डी धर्म और समाज के ठेकेदारों को अपनी पाखण्डी विचार-धारा भोली-भाली जनता में फैलाने के अन्दर सहारा मिला और उन्होंने अपनी स्वार्थप्रिय प्रवृत्तियों के आधार पर व्यक्तिवादी परम्परा को प्रश्रय दिया। राजनीति के क्षेत्र में भी यह एकतन्त्रवादी राज्यसत्ताओं का युग था जिसमें व्यक्तिवादी विचारधारा का ही प्रधान्य रहा। राजा या बादशाह और फिर सामन्त तथा उनके नायक—जनता का कोई स्थान नहीं था, कोई मत नहीं था—वह काम करे और मिट मरे।

धर्म के क्षेत्र में शकराचार्य ने इस पाखण्ड की व्यक्तिवादी परम्परा का खण्डन किया। कबीर के युग में स्वामी रामानन्द ने धर्म के क्षेत्र में पाखण्ड का खण्डन किया और उसी से प्रभावित होकर कबीर ने जनता में उनकी विचार-धारा का प्रसार किया।

कबीर ने जाति-पाँति की विचारधारा का खण्डन कर समाज को मिलाकर दृढ़ बना देने का प्रयास किया। धर्म को किसी वर्ग विशेष की बपौती न मानकर आपने उसे सार्वजनिक क्षेत्र में लाकर खड़ा किया। रामानन्द जी की 'भाव भगति' वाली विचारधारा को जनता जनार्दन तक पहुँचाया। कबीर की विचार-धारा धर्म, जाति अथवा समाज विशेष तक सीमित नहीं थी—उसमें मानव-मात्र के कल्याण की भावना थी। इस भावना ने समाज के नैतिक और धार्मिक दोनों प्रकार के उत्थान में सहयोग दिया।

आचरण की सम्यता—जहाँ कबीर ने धर्म के क्षेत्र में स्मरण, नाम-जप,

अजपाजप और प्रपत्ति पर बल दिया है वहाँ दूसरी ओर आचरण की सभ्यता पर भी कम प्रकाश डालने का प्रयत्न नहीं किया। आचरण की सभ्यता के लिए व्यक्ति में जो गुण होने आवश्यक हैं उन सभी का निर्देश कबीर ने अपनी बानी में किया है। काम, क्रोधादि पाँच विकारों के लिए कबीर ने लिखा है—

कबीर पाटण कारिखाँ, पच चोर दस द्वार ।

जम राणो गढ मे लिसी, सुमरि लै करतार ॥

कबीरदास कहते हैं कि केवल कथन मात्र से काम नहीं चलता, यदि तुम्हारा कर्म अच्छा नहीं है—

कथणी कथी तौ क्या भया, जो करणी नांठहराइ ।

काल बूत के कोट ज्यूँ, देषत ही ठहि जाइ ॥

—(कबीर-वचनामृत, पृ० ११०)

परस्त्री पर दृष्टि डालने वाले के लिए कबीरदास जी लिखते हैं—

पर नारी राता फिरै, चोरी बिढ़ता खाहि ।

दिवस चारि सरसा रहै, अति समूला जाहि ॥

—(कबीर-वचनामृत, पृ० ११४)

×

×

×

पर नारी कै राचणै, औगुण है, गुण नांहि ।

षार समद मै मछला, केता बहि-बहि जाँहि ॥

सत्य भाषण के लिए कबीरदास जी लिखते हैं—

यह सब झूठी बन्दिगी, बरियाँ पच निवाज ।

साँचें मारै झूठ पड़ि काजी करै अराज ॥

—(कबीर-वचनामृत, पृ० १२४)

भेष बदलने पर कबीर के विचार देखिए—

नव सत साजे कांमिनी, तन मन रही सजाई ।

पीव के मनि भावें नहीं, पटुम कोए का होई ॥

—(कबीर-वचनामृत, पृ० १३६)

कुसंगति के लिए कबीरदास जी कहते हैं—

मारी मल्ले कुसग की, केला काठे बेरि ।

बो हालै बो चीरिये, साषित सग निबेरी ॥

—(कबीर-वचनामृत, पृ० १३८)

दूसरों के दोषों को देखकर हँसने वाले के प्रति कबीर कहते हैं—

दोष पराये देखकर, चल्या हसत हसंत ।

अपनै च्यति न आवइ, जिनकी आनि न अन्त ॥

इस प्रकार हमने देखा कि आचरण की सम्प्रदाय व्यक्ति में स्थापित करने के लिए कबीर ने व्यक्ति के नैतिक उत्कर्ष की ओर उसका ध्यान आकर्षित किया है। वास्तव में चरित्र का उत्थान ही व्यक्ति का उत्थान है और व्यक्ति का उत्थान ही समाज का उत्थान है। इसी विचार-धारा के अंतर्गत कबीर ने चरित्र पर विशेष रूप से बल दिया है और सामाजिक असंगठन की प्रधान बेटियों को अपने उपदेशों और महान व्यक्तित्व से तोड़ने का प्रयास किया है।

इस काल में कर्म के वास्तविक और साधारण तथ्यों का समाज से लोप हो चुका था और लकीर के फकीरों ने अपने को ब्रह्मज्ञानी मानकर एक अन्धकार-पूर्ण वातावरण देश में फैला दिया था। कबीर ने धर्म के वास्तविक स्वरूप की वह रूपरेखा समाज के सामने प्रस्तुत की कि जिसके आँचल में सभी धर्मों की साधारण मान्यताएँ विश्राम ग्रहण कर सकती थी। कबीर ने समाज में स्व-कर्तव्य की भावना भरने का प्रयास किया। धर्म का सम्बन्ध व्यक्ति से है और व्यक्ति का सम्बन्ध समाज से। इसलिए यदि व्यक्ति धार्मिक मान्यताओं से शून्य हो जाता है तो वह उसके आधार से साधारण मानव-धर्म के उन व्यापक नियमों को भी अंगीकार नहीं करता कि जिनके आधार पर उसका व्यक्तित्व खड़ा होता है। वह स्वयं गिरने लगता है। कबीर ने धर्म और व्यक्ति के इस स्वरूप का पूर्ण अध्ययन किया और उसके प्रभाव को समाज पर विविध रूप में पड़ते हुए देख कर व्यक्ति तथा समाज के सुधार में भरसक सहयोग प्रदान किया।

कबीर ने हिन्दुओं के आडम्बर और मुसलमानों के पाखण्ड की समान रूप से आलोचना करके समाज के रोग का उपचार प्रस्तुत किया है—

यह सब झूठी बन्दगी विरथा पच निवाज ।
साँचें सारे झूठि पड़ि काजी करै अकाज ॥

काजी कौन कतेब बखानै ।
पड़त-पड़त केते दिन बीते, गति एकै नहि जानै ॥

—(क० ग्र० पृ० ४२)

विचारक के नाते - कबीर ने जिम युग में जन्म लिया उस युग की धार्मिक प्रवृत्तियों, मान्यताओं, राजनीतिक समस्याओं और सामाजिक विशृंखलताओं पर हम पीछे विचार कर चुके हैं। विश्व के इतिहास में जितने भी विचारक हुए हैं उनकी जीवनियों का अध्ययन करने से पता चलता है कि उनकी विचारधारा ने अपने इर्द-गिर्द की समस्याओं से ही प्रभावित होकर विश्व के सम्मुख अपने विचारों की रूप-रेखा प्रस्तुत की है। कबीर की विचारधारा पर भी कबीरकालीन परिस्थितियों का स्पष्ट प्रभाव दिखलाई देता है।

हर देश में हर काल के अन्दर तीन प्रकार के विचारक पाये जाते हैं। एक विचारक-वर्ग वह होता है जो रूढ़िवादी ढंग का होता है और प्रत्येक नवीनता पर प्राचीनता को तरजीह देता है। दूसरा विचारक-वर्ग वह होता है जो मध्य-वर्ती मार्ग ग्रहण करता है और प्राचीन तथा नवीन में सामञ्जस्य स्थापित करने का प्रयत्न करता है। प्राचीन का खण्डन भी यदि वह करता है तो दबो ज्ञान से और नवीन का समर्थन भी यदि वह करता है तो वह भी बलवती भाषा में नहीं। वह समाज की मान्यताओं को मानकर चलता है, उनसे विद्रोह करके आगे नहीं बढ़ता। तीसरा विचारक-वर्ग एकदम क्रान्तिकारी होता है जिसके विचारों में प्राचीन रूढ़ियों के लिए किंचित मात्र भी मोह नहीं होता और वह अपना हर प्रकार से नया ही मार्ग ग्रहण करना चाहता है।

कबीरदाम जी मध्य-युग के विचारक हैं। इस काल के रूढ़िवादी विचारक शास्त्रीय विधि-विधान और वर्णाश्रम-धर्म में आस्था रखते थे। यह श्रुति प्रमाण-वाद को कट्टरता से मानते थे। शंकराचार्य ने इसी प्रकार के रूढ़िवादी विचार का समर्थन किया। शंकराचार्य के पश्चात् इस धारा के प्रमुख विचारक विष्णु स्वामी, निम्बार्काचार्य, वल्लभाचार्य इत्यादि हुए। यह सभी लोग भारतीय सनातन धर्म के कट्टर पक्षपाती थे और अति प्रमाणवाद के अनुयायी। सनातन धर्म की सभी मान्यताओं का इन विचारकों ने प्रतिपादन किया है।

मध्यवर्ती मार्ग ग्रहण करने वाले मध्यगामी वर्ग के विचारकों में प्रधान स्थान रामानुजाचार्य का है जिन्होंने प्राचीन तथा अर्वाचीन में सामञ्जस्य स्थापित करने का प्रयास किया। श्री रामानुजाचार्य ने जहाँ सामाजिक क्षेत्र में शूद्रों को नीचा ही समझा वहाँ दूसरी ओर धर्म के क्षेत्र में उन्हें भी भगवान् की भक्ति का पूर्ण अधिकार दिया। रामानुजाचार्य ने किसी हद तक भारत के दलित वर्गों में प्राणपन स्थापित किया और मानव-धर्म के निकट अपनी धार्मिक अवस्थाओं को लाने का प्रयास किया। शूद्रों के लिए रामानुजाचार्य ने प्रपत्ति का मार्ग दिखलाया। नरसिंह मेहता, नामदेव, रामदास, तुकाराम इत्यादि इसी रामानुजाचार्य के प्रपत्ति मार्ग के अनुयायी हैं। गोस्वामी तुलसीदास जी की भक्ति-भावना भी प्रपत्ति विचारधारा के अंतर्गत ही आती है। गोस्वामी तुलसीदास जी ने वैष्णव होते हुए भी समकालीन विविध मान्यताओं में सामञ्जस्य स्थापित करने का प्रयास किया है और अपने प्रमुख ग्रन्थ मानस में ब्रह्मा, विष्णु तथा महेश की समान रूप से उपासना की है। गोस्वामी जी ने रामायण को भाषा में लिखकर सर्वसाधारण तक धर्म को ले जाने का प्रयास किया और इस प्रकार रामायण जैसे प्रमुख धर्म ग्रन्थ को पण्डितों और आचार्यों के बस्तों से निकालकर जनता के घर-घर में पहुँचा दिया।

तीसरा वर्ग था स्वतन्त्र विचारकों का जिनके सामने प्राचीन रूढ़िवादी आडम्बर कोई महत्त्व नहीं रखते थे। यह वर्ग अत्यन्त सरल और उदार वृत्ति का था, जिनकी भावना और जिसके विचार मानव-धर्म और मानव-कल्याण की भावना को लेकर चलते थे। बौद्ध-धर्म और जैन-धर्म इसी स्वतन्त्र विचारधारा से जन्म लेकर आये। यह स्वतन्त्र विचारों का प्राबल्य प्राचीन रूढ़ियों के अत्यधिक प्रतिबन्धों के ही कारण होता है।

मध्य-युग में इस स्वतन्त्र विचारधारा ने बहुत ही उच्छृंखल रूप धारण कर लिया। हिन्दू और बौद्ध धर्म दोनों ही इस काल में अधोगति को प्राप्त हो चुके थे और दोनों ही क्षेत्रों में पाखण्ड का बोल-बाला था। हिन्दू धर्म और बौद्ध धर्म दोनों में अनेकों सम्प्रदायों ने जन्म लेकर अपनी-अपनी ढपली और अपना-अपना राग अलापना आरम्भ कर दिया था। उन सभी की दशा पतनोन्मुख थी। धर्म के क्षेत्र से मर्यादा नष्ट हो चुकी थी, प्रवृत्तियाँ असात्विक होती जा रही थी, बुद्धि का ह्रास हो रहा था, भावना कुण्ठित हो चली थी और दुराचरण का साम्राज्य स्थापित हो गया था। कबीर ने स्वतन्त्रता के इस विशृंखल वातावरण को मर्यादा प्रदान की, असात्विकता को सात्विकता प्रदान की, मूर्खता को बुद्धि का सूर्य दिखलाया और दुराचरण को सदाचरण में बदलने का प्रयास किया।

कबीर ने उत्तर भारत में एक स्वतन्त्र चिन्ताधारा को प्रवाहित किया। इस काल में इसी स्वतन्त्र-चिन्तन-धारा का प्रवाह हमें दक्षिण भारत में भी देखने को मिलता है। लिगयात, सिद्धरा इत्यादि सम्प्रदायों ने स्वतन्त्र चिन्ता से ही

जन्म लिया। यह सभी सनातन धर्म की प्रतिक्रियास्वरूप उदय हुए। धर्म और समाज-सुधार की भावना को लेकर इन सम्प्रदायों के प्रवर्तक कार्य क्षेत्र में उतरे। कबीर की ही भाँति इन सम्प्रदायों के प्रवर्तक भी हिन्दू तथा मुसलमान दोनों को ही अपने सम्प्रदाय की छत्र-छाया में लेकर चले। परन्तु इन सम्प्रदायों और इनके प्रवर्तकों को कबीर के समकक्ष लोकप्रियता के नाते रखना भ्रम ही है। कबीर के साथ इन धर्म-प्रवर्तकों को दार्शनिक और विचारक के नाते भी नहीं रखा जा सकता केवल समानता यही है कि यह सभी विभिन्न सम्प्रदायों में समन्वय की भावना को लेकर चले।

कबीर धर्म और समाज सुधारक होने के साथ-ही-साथ एक दार्शनिक थे और एक उच्च कोटि के प्रचारक भी। आपका दार्शनिक दृष्टिकोण देशकाल की सीमा से आगे की बात है। यह बात हमें इस काल के किसी अन्य विचारक के साहित्य में देखने को नहीं मिलती।

सूफी विचारकों में भी कुछ-कुछ स्वतन्त्र चिन्ता की झलक दिखलाई देती है परन्तु जहाँ तक मुसलमान, विचारकों का सम्बन्ध है वहाँ कोरा अधविश्वास ही दिखलाई देता है, स्वतन्त्र चिन्ता वहाँ है ही नहीं। सूफी विचारक मसूर की स्वतन्त्र चिन्ता ने ही उसे सूली पर चढ़ाया।

मध्य-युग की स्वतन्त्र-चिन्ता के विचारकों में कबीर का विशेष स्थान है और भारतीय जनता पर उसका महान् उपकार तथा आभार है। जनता में अपने सहज-धर्म द्वारा स्वतन्त्र चिन्ता की भावना को जाग्रत कर देना कबीर का ही काम था। इस्लाम धर्म के तूफान से भयभीत तथा आतंकित जातियाँ कबीर की विचारधारा से आश्रय ग्रहण कर उसकी सहज प्रणाली में प्रवाहित हुईं और मत-परिवर्तन की राह में एक बाँध सा लग गया। छोटी जातियों को तो कबीर की सहज-विचारधारा के अन्तर्गत मानो भगवान् ही मिल गये, आश्वासन मिल गया, सहारा मिल गया।

कबीर ने भारतीय जनता में भेद-भाव विहीन सहज-धर्म और सामाजिक नियमों का जो ढाँचा खड़ा किया उससे जनता को बल मिला, उनके नैतिक जीवन में सुधार की प्रवृत्ति जागरूक हो उठी और सभी में अपने जीवन, अपने समाज और अपने धर्म के प्रति स्वतन्त्ररूप से विचार करने की प्रवृत्ति ने जन्म लिया।

इस प्रकार कबीर मध्य-युग का वह स्वतन्त्र विचारक है जिसने अपना निजी दर्शन, निजी समाज-व्यवस्था, निजी आचरण का आदर्श, निजी नैतिक सिद्धान्त, निजी धर्म-व्यवस्था जनता को प्रदान किये और यह सभी विश्वव्यापी मानव-धर्म के साधारण नियमों को अपने में सन्निहित करके चले। कबीर अपने समय की जनता के हृदय का नेता था और उसका नेतृत्व भारत की विभिन्न जातियों ने माना, इसमें आज सन्देह करने का कोई कारण नहीं।

साहित्यकार के नाते—कबीर जैसे स्वतन्त्र विचारक के साहित्य पर विचार करने से पूर्व यह जान लेना आवश्यक है कि साहित्य के किसी भी रूढ़िवादी दृष्टिकोण से कबीर का मूल्यांकन करना—कवि के साथ अन्याय करना होगा। कबीर का साहित्य उसके हृदय की प्रेरणा है। उसके मस्तिष्क की विचारधारा का प्रचलित भाषा में सहज-भाव से स्पष्टीकरण है। न तो वहाँ शब्दों का जटिल माया-जाल है और न अलंकार-शास्त्र का पाडित्य और छन्दों की उछल कूद। कबीर के साहित्य में तो विचारों का ही प्रधान्य है, भावना की पुट के साथ।

साहित्य की आत्मा उसकी भावना और उसका विचार ही तो है—उसकी भाषा नहीं, उसका शब्द-जाल नहीं, उसके अलंकार नहीं, छन्द-बन्धन नहीं। कबीर जनता का कवि था जिसने अपनी कविता में क्लिष्ट शब्दों का प्रयोग न करके साधारण जनता में प्रचलित शब्दों का ही प्रयोग किया है और यही कारण है कि उसकी वाणी साधारण जनता में उसी प्रकार प्रचलित हुई जिस प्रकार शिष्ट कहलाने वाले समाज में तुलसी का रामचरितमानस। भारत की छोटी कही जाने वाली जातियों में कबीर के पद आज भी असंख्य की गणना में गाये जाते हैं। कबीर का साहित्य लोकप्रिय है, आचार्यों की बगल की पोथी नहीं।

जहाँ तक कबीर-साहित्य के अन्य गुणों का सम्बन्ध है वह हम पीछे विस्तार के साथ देखेंगे। कबीर-साहित्य में धर्म, समाज, आचरण, नैतिकता, व्यवहार इत्यादि सभी विषयों पर रचना मिलती है। कबीर का विचार-क्षेत्र बहुत व्यापक है और व्यापक रूप से ही उस पर कवि ने प्रकाश डाला है। आत्मा तथा परमात्मा के मिलन का जो सवर्ण कवि ने चित्रित किया है वह अद्वितीय है। कितना अनुपम है यह शृंगार कि पाठक की सम्पूर्ण रागात्मक वृत्तियों को झकृत कर देने पर भी कही वासना के लिए कोई स्थान नहीं। यह विरह का एक चित्र देखिए—

साईं बिन दरद करेजे होय ।

दिन नहिं चैन रात नहिं निंदिया, कासे कहूँ दुख होय ।

आधी रतियाँ पिछले पहरवा, साईं बिना तरस रही सोय ।

कहत कबीर सुनो भाई प्यारे, साईं मिले सुख होय ।

—(कबीर, हजारीप्रसाद, पृ० २६६, पद १-१३०)

कबीर का साहित्य कवि के हृदय की वह सहज भावना और कल्पना है कि जिसमें बनावट के लिए तो कोई स्थान है ही नहीं। हाँ, यह अवश्य कहा जा सकता है कि यह खान से निकला हुआ वह स्वर्ण है जिसे तपाया तो गया है परन्तु कुशल स्वर्णकार द्वारा उस पर डैमल (Diamond) नहीं काटा गया। कबीर ने इस स्वर्ण की स्वाभाविकता द्वारा ही सौन्दर्य की अनुभूति प्रदान की है—उसमें बनावट को प्रश्रय नहीं दिया। जैसा कि हम ऊपर ही कह चुके हैं, शब्दों और भाषा को उस रूप में माँजना सहज-धर्मी कबीर के लिए सम्भव भी नहीं हो सकता था। यह उसकी विचारधारा के सर्वथा प्रतिकूल था।

कबीर के साहित्य में विचारों की वह तोजगी है जो मध्य-युग के किसी भी कवि की रचना में उपलब्ध नहीं होती। आज के राष्ट्र कवि रवीन्द्र भी कबीर की ही वाणी से अनुप्राणित होकर विश्व को गीताञ्जलि जैसा अमर ग्रन्थ प्रदान कर सके—यह उक्त कथन का ज्वलन्त प्रमाण है। कबीर-साहित्य में स्वतन्त्र चिन्ता को जो स्थान मिला है वह मध्य-युग के साहित्य की अमर निधि है और आज के विचारक तथा साहित्यिक के लिए भी पथ-प्रदर्शक का मार्ग प्रशस्त करती है। कबीर-साहित्य ने समाज को वह स्वतन्त्र विचारधारा प्रदान की कि जिसके दर्पण में समाज अपने चित्र को भली प्रकार देख सके और स्वतन्त्र रूप से उसकी कमियों को ठीक कर सके। प्राचीन रूढ़ियों के प्रतिबन्धों से कबीर ने अपने साहित्य को मुक्त रखा है और विचार, भावना तथा भाषा तीनों ही क्षेत्र में सहज भावना से काम लिया है।

धार्मिक प्रवृत्ता के नाते — धर्म व्यक्ति के जीवन की वह सम्पदा है जिसके आधार पर वह अपने व्यक्तित्व का निर्माण करता है और फिर अपने से ऊपर उठकर समाज, देश तथा विश्व के प्रागण में प्रवेश करता है। मानव के इतिहास में धर्म ने एक विशेष स्थान पाया है और एक युग रहा है जब राजनीति के सूत्रों का भी संचालन धार्मिक नेताओं द्वारा ही हुआ है। परन्तु इस प्रवृत्ति ने धर्म के मूल तत्वों को सम्मानित करने के स्थान पर उलटा अपमानित ही किया है और उसके द्वारा मानव-शान्ति में योग मिलने के स्थान पर उलटी अशान्ति और कदन ही विश्व को प्राप्त हुआ है। बड़े-बड़े सम्राटों, लूट मारों और आक्रमणों का कारण धर्म बना है। इसके फल-स्वरूप मानव के जीवन से साधारण धार्मिक तत्वों का लोप और स्वार्थ के साथ कट्टर रूढ़िवाद को प्रथम मिला है। इसी के फलस्वरूप मानव की स्वतन्त्र विचारधारा कुण्ठित हुई है और मूढ़ तथा भोली जनता की छाती पर स्वार्थप्रिय मनो-वृत्ति वाले समुदायों ने व्यक्तिवादी विचारधारा के अन्तर्गत एकत्रित होकर मनमानी भूँग दली है, अत्याचार किए हैं।

इन्हीं अत्याचारों के युगों में एक के बाद दूसरे धार्मिक नेताओं ने जन्म लेकर मानव को मानव-धर्म के निकट लाने का प्रयास किया है। कबीर-कालीन मध्य-युग धर्म की प्रचलित रूपरेखा के अनुसार बाह्याङ्गियों में फँसकर अपने साधारण तत्वों को भूल चुका था। हिन्दू तथा मुसलमान दोनों ही धर्मों की प्रणालियाँ गलत मार्ग ग्रहण करती चली जा रही थी। धर्म एक नाम मात्र की वस्तु रह गया था और इसके आवरण में लोगों को अपनी स्वार्थ-सिद्धि का अवसर मिलता था। मुसलमान बादशाह हिन्दू राज्यों पर धर्म का नाम लेकर आक्रमण करते थे और नर-संहार में प्रसन्न होकर अपने को धर्म का नेता मान बैठते थे। यह थी विजेता और विजित की कहानी परन्तु हिन्दू धर्म के नेताओं में भी जुलूम की मात्रा कम नहीं थी। दलित जातियों के साथ उनका जो व्यवहार था वह किसी

भी प्रकार मुसलमानों के हिन्दुओं पर होने वाले अत्याचारों से कम नहीं था। कहने का अभिप्राय यही है कि धर्म के क्षेत्र में जो प्रवृत्ति इस समय प्रतिलक्षित होती थी यह पूर्णरूपेण स्वार्थप्रिय थी—उसमें लेशमात्र भी धर्म के साधारण नियमों की सरलता, सौम्यता, सद्गुण, सदाचार, सद्ब्यवहार, दया, सचाई और ईमानदारी के गुण वर्तमान नहीं थे। धर्म के नाम पर यह स्वार्थप्रिय प्रवृत्ति अपना नग्न नृत्य कर रही थी।

कबीर ने एक विचारक के नाते भारतीय जनता में प्रश्रय पाने वाली इस प्रवृत्ति को परखा और फिर अपने सहज-धर्म द्वारा मानव-धर्म की स्थापना की। अकबर द्वारा स्थापित दीन-ए-इलाही धर्म में राजनीति की बू आसकती है परन्तु कबीर के सहज-धर्म में इस प्रकार की किसी भावना को खोजना उस विचारक और धर्माचार्यों के साथ अन्याय करना है। धर्म का प्रधान लक्ष्य मानव को शान्ति की प्रेरणा प्रदान करना है और यह तभी हो सकता है जब उसकी प्रवृत्तियाँ सघर्ष-मूलक न होकर असघर्ष-मूलक हों। असघर्ष-मूलक कहने से यहाँ हमारा तात्पर्य अकर्मण्यतामूलक से नहीं है, यह पाठको पर स्पष्ट कर देना हम उचित समझते हैं।

कबीर ने अपने समय की सघर्ष-मूलक प्रवृत्तियों को शान्ति प्रदान करने का प्रयत्न किया और रूढ़िवादी सघर्षप्रिय विचारकों को समन्वय और शान्ति का मार्ग सुझाया। विश्व के इतिहास में मानव-कल्याण के लिए किये गए प्रयासों में महाकवि कबीर का प्रयास एक महत्वपूर्ण स्थान रखता है। कबीर ने जिस धर्म का भारत की जनता में प्रतिपादन किया, उसमें चाहे महान धार्मिक ग्रन्थों की प्रतिष्ठा न हो परन्तु मानव-हित का वह मूलश्रोत विद्यमान है कि जो युग-युग तक मानव-जीवन में शान्ति और प्रेम-रस का संचार कर सकता है।

कबीर मानव-धर्म का अग्रदूत बन कर मध्य-युग में आया और उसने भारतीय जनता को पारस्परिक प्रेम और सद्भावना का सन्देश दिया, मिथ्या-डम्बरो और पाखण्डों को चुनौती और जनता को विचार करने की शक्ति दी।

जनहितवादी नेता के नाते—कबीर एक मजदूर था और मजदूरी के इस सीधे सच्चे जीवन में ही उसने दर्शन, समाज, धर्म और मानव-जीवन की परख की। अपने समय की कुरीतियों को परखा, धर्माडम्बरो को तोड़ा, दर्शन को नई रूप-रेखा दी और समाज को एक जनहितकारी पथ का संकेत दिया। जनता कबीर के लिए सब कुछ थी और वह भी गरीब जनता, वह जनता जिसे धर्म-शास्त्रों को पढ़ने और सुनने का अधिकार नहीं था, जिसे जीवन में धार्मिक शान्ति ग्रहण करने का कोई आश्रय नहीं था। मन्दिरों में जिसकी पहुँच नहीं थी, समाज में जिसका नीचा स्थान था, उच्च वर्गीय लोग उससे घृणा करते हुए भी भगवान् के उपासक थे, उस भगवान् के जो दीनों का सहायक है। धर्म और भगवान् का

न जाने क्या अर्थ था इन रूढ़िवादी विचारको के मस्तिष्क में, परन्तु कबीर के लिए वह मान्य नहीं था।

कबीर की सहज-भावना जनहित की भावना थी। धर्म के क्षेत्र में प्रतिबन्ध का होना भारत के एक बहुत बड़े जन-ममुदाय के मस्तिष्क में असन्तोष का कारण बनी हुई थी। कबीर ने जन-हितकारी आन्दोलन की नींव रखी और समाज तथा धर्म के क्षेत्रों में सकुचित दृष्टिकोणों का खण्डन किया तथा मानव मात्र के लिए धर्म का मार्ग उन्मुक्त कर दिया। अपने सहज-भगवान् के मार्ग से कबीर ने, मन्दिर, मसजिद, माला, घण्टे, घडियाल-शख इत्यादि सब उठा लिए और जनता के लिए वह सहज मार्ग सुझाया कि जिन पर चराने में किसी को भी कठिनाई और आपत्ति न हो सके।

जन-हित की भावना कबीर के हृदय में वर्तमान थी। दलित, गिरे और पिछड़े वर्गों के उत्थान का कबीर ने सन्देश दिया और उन्हें ऊपर उठाकर समाज में उच्च वर्ग वालों के पास बिठला दिया।

कबीर का क्षेत्र पूर्ण रूप से कर्म और समाज ही था। आर्थिक क्षेत्र में उन्होंने घुसने का प्रयास ही नहीं किया परन्तु इतना तो सत्य ही है कि अर्थ-प्रधान वर्ग विशेषों का कबीर पर कोई प्रभाव नहीं था और पैसे को उन्होंने व्यक्ति से ऊपर कभी विशेषता प्रदान नहीं की।

कबीर-पन्थ का प्रचार आज भी हम दलित वर्ग के अन्दर ही विशेष रूप से पाते हैं। कबीर का यही वह जनहितकारी दृष्टिकोण था जो आज के युग में महाकवि टैगोर की वाणी में भी प्रस्फुटित हुआ और विश्व के कानों में गीताञ्जलि बनकर गूँज गया।

कबीर जनता का विचारक, जनता का धर्माचार्य, जनता का सुधारक और जनता का प्रतिनिधि था। उसकी वाणी के शब्द-शब्द से जन-हित की भावना झकृत होती थी। कबीरदास भारतीय परम्परा के अनुसार सम-दर्शन के मानने वाले थे। जो ऊपर से देखने पर तो साम्यवाद से उसके विचारों का मेल नहीं खा सकता क्योंकि कबीर देहवादी व्यक्ति न होकर आत्मवादी व्यक्ति थे और दैहिक सुख समृद्धि के पश्चात् भी वह कुछ अन्य प्राप्य वस्तुएँ मानते थे, परन्तु जहाँ तक जन-हित के क्षेत्र में समता का सम्बन्ध है यह तो कबीर की ही साधना थी।

आधुनिक साम्यवाद और कबीर का समदर्शन—कबीर के समदर्शन और आधुनिक साम्यवाद में मौलिक अन्तर है। कबीर का “आत्मवाद मनुष्य के सासारिक और सामाजिक सुख-सन्तोष की ओर एकदम उदासीन नहीं। उसकी व्यवस्था करने में यह भौतिक साम्यवाद से पीछे नहीं प्रत्युत स्थायित्व और व्यापकता की दृष्टि से उससे कहीं आगे ही बढ़ा हुआ है। उसके दिए सुख में ईश्वन के योग से निरन्तर घघकती रहने वाली अग्नि की तरह बढ़ती हुई अमिट

लालसा नहीं, स्थायी तृप्ति और शान्ति है, क्योंकि भौतिक सुख उसका साध्य नहीं, किसी बड़े साध्य के लिए साधन मात्र है। उसकी तृप्ति और शान्ति भीतर से आती है, केवल बाह्य साधनों पर अवलम्बित नहीं। आत्मवादी शरीर और मन की आवश्यकताओं और इच्छाओं का दास नहीं, स्वामी है, इसलिए भोग-सामग्रियों को वह भोग भी सकता है, ठुकरा भी सकता है। उसके उस निर्द्वन्द्व सुख की तुलना हो ही नहीं सकती। रही समता की बात तो आत्मवादी का साम्य-सिद्धान्त केवल देश या वर्ग विशेष के व्यक्तियों तक ही सीमित नहीं है, न वह केवल अपने कट्टर अनुयायियों के लिए है। उसके विश्व-समाज में प्रत्येक देश, प्रत्येक जाति और प्रत्येक धर्म के मनुष्यों के लिए समान स्थान है। भौतिक और आध्यात्मिक साम्यवाद में सबसे बड़ा अन्तर इस बात का है कि पहला तो बाह्य भौतिक सामग्रियों पर नियन्त्रण करके उनके समान वितरण द्वारा व्यक्तियों की सुख-सुविधा का प्रबन्ध करता है और दूसरा भौतिक परिस्थितियों की अनिवार्य विषमता को आन्तरिक एकत्व-दर्शन के द्वारा दुःख और कलह के स्थान पर सुख और शान्ति का कारण बना देता है।”

—(कबीर साहित्य का अध्ययन, पृ० ३७७-३७८)

कबीर को हम भारतीय आध्यात्मिक समदर्शन का प्रतीक मानते हैं। यह सच है कि आपने आर्थिक क्षेत्र में कोई क्रान्ति की बीजारोपण नहीं किया परन्तु आध्यात्मिक क्षेत्र में सम-भावना का संदेश आपने दिया और बड़ी ही निर्भीकता के साथ दिया, पुराने पौगापथी आडम्बरवादी आचार्यों का सीधा-सीधा विरोध करके दिया। कबीर ने न तो प्राचीन शास्त्र-पथ को अपनाया और न समाज के वर्तमान वर्गीकरण में ही अपनी आस्था प्रकट की। आपने त्याग, तपस्या, सदाचार, समता और सद्भावना का वह साम्यवाद भारतीय जनता के सम्मुख प्रस्तुत किया जिसमें जन-हित की भावना निहित थी और थी समूचे मानव जगत की बहिर तथा आन्तरिक शान्ति।

कबीर का हर संदेश किसी व्यक्ति, समाज, जाति, देश या वर्ग-विशेष के लिए नहीं है। वह तो मानव मात्र के लिए है। हम कबीर को मध्ययुग का सब से बड़ा जनवादी विचारक मानते हैं, जिसने जनता के बीच की अनेकों दीवारों को गिराकर समाज में एक समतलता लाने का प्रयास किया और धर्म की उस रूढ़िवादी विचार-धारा के विरुद्ध आवाज उठाई जो इस युग की प्रधान शक्ति थी, राजनीति के क्षेत्र पर जिसका प्रधान प्रभाव था और जनता के भी स्वार्थी उच्च वर्ग की जिसके साथ सहानुभूति ही नहीं उसमें मान्यता भी थी।

क्रान्तिकारी के नाते—संक्षेप में, कबीर और कबीर-साहित्य पर एक दृष्टि डालने के पश्चात् हम कबीर में उसकी सत्यानुभूति के दर्शन पाते हैं। सत्यानुभूति में उनकी अलौकिक प्रतिभा ने योग दिया—जिसके फलस्वरूप कबीर के दर्शन और उसके सिद्धान्तों का निर्माण हुआ। कबीर का जीवन हमें प्रयोगों

और सत्यान्वेषणों की श्रृंखला-सी प्रतीत होता है। शाश्वत आत्मतत्त्व का कबीर की अलौकिक प्रतिभा द्वारा गुणगान नहीं किया गया वरन् इतिहास लिखा गया है। इन खोज और परख के प्रयोगों को करते समय जो असत्य और मिथ्या जँचा है उसके त्याग पर बल देने में कबीर ने सकोच नहीं किया। कबीर इस दिशा में महान् क्रान्तिकारी रहा है। महान् सम-दर्शनवादी रहा है और महान् जन-हित की भावना को उमने अपनी वाणी द्वारा मुखरित किया है। मध्य-युग के विचारकों में कबीर की यह सम-दर्शन की भावना विश्व-इतिहास में क्रान्ति-अध्याय के ही पन्ने पर लिखी जायगी।

कबीर अपने युग का एक सबल प्रतिभाशाली क्रान्तिकारी था। प्रतिभा की चारों प्रधान शक्तियाँ तत्व-ग्राहणी शक्ति, तत्व-धारणा शक्ति, उद्भावना शक्ति और अभिव्यञ्जना शक्ति कबीर में अपरिमित रूप से विद्यमान थी। केवल सुनने मात्र से वह तत्व ग्रहण कर लेते थे। जटिल-से-जटिल विषय उनके समक्ष सरल और सहज थे। हिन्दू और मुसलमानों के दर्शन को आत्मसात कर अपना साम्यवादी दृष्टिकोण प्रस्तुत कर देना कबीर की प्रतिभा की तत्व-ग्राहणी शक्ति के ही फलस्वरूप सम्भव हो सका। तत्व जानने के साथ-ही-साथ उन्हें हर समय धारण किये रहने और स्मरण रखने की शक्ति भी कबीर में विशेष थी। कबीर का मस्तिष्क एक सागर के समान था जिसके अन्तर में तथ्य और अनुभवों के असंख्य रत्न विद्यमान थे।

तत्व ग्रहण और धारण करने के साथ-ही-साथ कबीर में उद्भावना और अभिव्यञ्जना की भी कमी नहीं थी। कबीर के कथन में एक मौलिक कल्पना का रूप हमें दिखलाई देता है। प्रचण्ड कल्पना कबीर-साहित्य में विद्यमान है। कबीर की रहस्यवादी विरह-वेदना का जन्म कबीर की कल्पना-शक्ति से ही हुआ है। वह कल्पना—कितनी मधुर, कितनी कोमल और कितनी हृदयग्राही है। कबीर के रूपको को, उलटवासियों, अन्योक्तियों इत्यादि में हमें कवि की मौलिक योजना के दर्शन होते हैं। कबीर-साहित्य में हमें पिष्ट-पेषण नहीं मिलता, वहाँ तो हर अभिव्यक्ति कबीर के अपने सचि में प्रथक से ढलकर आती है। कबीर के विचारों का तो साँचा ही अलग है—और वह है सहज का साँचा। केवल 'सहज' शब्द में कबीर का दर्शन, कबीर की विचारधारा, कबीर की कल्पना, कबीर की अभिव्यञ्जना, कबीर की मौलिकता सभी कुछ तो आ जाते हैं। कबीर की अभिव्यञ्जना ही कबीर की वाणी का प्राण है। कवि की प्रतिभा को अनु-प्राणित करने वाली शक्ति यही अभिव्यञ्जना है और इसी के द्वारा कवि के भावों की अभिव्यक्ति होती है। यहाँ आचार्य हजारीप्रसाद जी का निम्नलिखित वाक्य फिर हमारे कानों में बज उठता है—“कबीर भाषा का डिक्टेटर है..... जिस बात को उन्होंने जिस रूप में प्रकट करना चाहा है उसी रूप में भाषा से कहलवा लिया है। बन गया है तो सीधे-सीधे नहीं तो दरेरा देकर। भाषा कुछ

मुसलमानों के भारत में आकर बस जाने से देश के वातावरण में और विशेष रूप से देश के विचारकों के मस्तिष्क में किसी 'सामान्य' मार्ग को खोज निकालने की धुन तो यो वीरगाथा काल में ही आरम्भ हो चुकी थी। नाथ-पथी योगी और सिद्धों ने यह मार्ग खोज ही निकाला था परन्तु सगुण-भक्ति के सामने 'सामान्य-भक्ति' के निर्गुणवादी दृष्टिकोण को सर्वप्रथम जन-समुदाय तक सफलतापूर्वक पहुँचाने का श्रेय महात्मा कबीर को ही पहुँचता है। जिन शास्त्रज्ञ विद्वानों को नाथ-पथी योगी और सिद्ध किञ्चित् मात्र भी प्रभावित न कर सके थे उन्हें सर्वप्रथम कबीर ने ही ललकारा।

जैसा कि हम पीछे सकेत कर चुके हैं कबीर ने समन्वय की भावना से अपने साहित्य का सृजन किया। उन्होंने तो जो कुछ भी कहा है उसमें अपने समय के विभिन्न विचारों और विचारकों के मूल तत्त्वों को सँजोकर ही कहा है।

निर्गुण पन्थ की स्थापना—निर्गुण की उपासना का जो मार्ग कबीर ने सुझाया और उसके अन्तर्गत जो विचारों की परम्परा बनी उसमें समय के प्रायः सभी सम्प्रदायों, दर्शन-शास्त्रों, धर्म-ग्रन्थों और रहस्यवादी विचारों का एकीकरण हो गया है। योग, वैष्णव-धर्म और बुद्ध-धर्म के तत्व किसी न किसी रूप में इस निर्गुण-पन्थ की विचारधारा के अन्दर निहित थे। इस धारा में बुद्ध-धर्म का 'शून्य-वाद' और 'जिब्बान' भी था और गुरु गोरखनाथ का हठयोगी तांत्रिक मायाजाल भी, वेदान्त का अद्वैत भी था, सूफी धर्म की प्रेम-पीर का विरह-वर्णन भी, पतञ्जलि और कपिल के योग-सूत्रों का भी सकेत था और वैष्णवों की दास्य-भक्ति भी इसमें कूट-कूट कर भरी थी। निर्गुण-पथ का साहित्य तीखा भी था और मीठा भी, कसक भी थी उसमें और फटकार भी। वास्तव में निर्गुण-धारा का यह साहित्य अपने समय की महान जन-हित क्रांति का संदेश था। यह संदेश जनता के निकट पहुँचा और देश की पराधीन परिस्थितियों के बावजूद भी उसने कम-से-कम धर्म के क्षेत्र में समानता स्थापित

कबीर के सामने लचर-सी नज़र आती है। उसमें मानो इतनी हिम्मत ही नहीं कि वह लापरवाह फक्कड़ की किसी फरमाइश को नाहीं कर सके।” मतलब यह है कि कबीर में अभिव्यक्ति-सौष्ठव पूर्णरूप से विद्यमान है।

एक क्रांतिकारी प्रतिभासम्पन्न विचारक के नाते कबीर ने मध्य-युग की जनता को जनहित का मार्ग सुझाया। कबीर में प्रतिभा के साथ-ही-साथ अनुशीलन की विलक्षण शक्ति भरी पड़ी थी। अनुशीलन ही उनकी परख की कसौटी थी। अनुशीलन के पश्चात् सत्य जँचने वाली वस्तु का समर्थन और असत्य लगने वाली वस्तु का खण्डन करना वह अपना धर्म समझते थे। कबीर का अनुशीलन निष्पक्ष था, अलुडिवादी था, पूर्ण रूप से बौद्धिक था परन्तु कुछ मान्यताओं को लेकर, कुछ विश्वासों के साथ। अपने अनुशीलन में सत्य जँचने वाली प्रणालियों का प्रतिपादन कबीर ने अनेकों बवडरो का सामना करते हुए भी किया। कबीर ने सर्वदा नीर-क्षीर का निर्णय अपनी इसी अनुशीलन प्रवृत्ति के आधार पर विवेक का आश्रय ग्रहण करके किया। समाज, धर्म, दर्शन, साहित्य सब कबीर ने इसी कसौटी पर कसे।

विशुद्ध अनुशीलन के फलस्वरूप कबीर को बहुत सी अच्छी बातें सग्रह करने का अवसर मिला, बहुत से ताजे विचारों को वह सग्रहीत कर सके और फिर अपनी वाणी द्वारा उन्हें कबीर ने जनता तक भी पहुँचाया। आत्मा और परमात्मा की जटिल ग्रन्थियों को खोलने के साथ-ही-साथ कबीर ने व्यक्ति के जीवन की सचाई पर भी विशेष बल दिया है और आचरण का आदर्श जनता के सामने रखा। कबीर ने हर स्थान पर मिलने वाले ऊँचे विचार को अपनाया है, उसका सम्मान किया है और यही विचार वास्तव में कबीर की वाणी की वह अमूल्य सम्पत्ति हैं जो युग-युग तक मानव के अन्धकार पूर्ण मार्ग को प्रकाशमान करते रहेंगे।

कबीर का समस्त जीवन उनके काल की परिस्थितियों की प्रतिक्रिया है। कबीर के जीवन की क्रांतिमय भावना कभी भी युगीन अधकारपूर्ण प्रवृत्तियों का साथ नहीं दे सकती थी। अनेकों धर्म और साधनाओं के बीच बाह्याडम्बरो और स्वार्थ की पोल देखकर कबीर तिलमिला उठा। उसकी विचारधारा सहन ही न कर सकी उन्हें और उनके विरुद्ध कबीर ने प्रवण्ड रोष-प्रकट किया। समाज, धर्म, दर्शन और सभी विचारों, प्रवृत्तियों तथा साधनों पर कबीर की दृष्टि गई और कबीर ने सभी को अपने दृष्टिकोण से पछोर कर देखा और अनुशीलन द्वारा परखा। इस निरन्तर प्रयोग और अनुशीलन की भट्टी में तपाकर यह विचारक सन्त जो कुन्दन भी अपने जीवन भर तय्यार कर सका बस वही कबीर की वाणी है, वही कबीर की मानव को देने है, वही कबीर के जीवन की साधना है, आराधना है, प्रयास है, विचार है—कबीर का सब कुछ वही तो है।

की। निर्गुण पथ का यह बहुत ही महत्त्वपूर्ण कार्य था जिसने विविध विचारों के मूल तत्वों को एक ही स्थान पर संग्रहीत कर दिया। यही मार्ग सत-साहित्य का मध्य-मार्ग था।

मध्य-मार्ग ग्रहण करने की भारतीय प्रवृत्ति कबीर और उनके पश्चात् आने वाले सत साहित्य के कर्णधारों ने अपनाई। वेद, ब्राह्मण-ग्रन्थ, पुराण, रामायण, महाभारत, गीता और उसके पश्चात् जैन, बौद्ध, महायान, नाथ-सम्प्रदाय—यह जितने भी ग्रन्थ और सम्प्रदाय हमारे सामने हैं इन सभी में मध्य-मार्ग की प्रवृत्ति पाई जाती है। वास्तव में भारतीय दृष्टिकोण आदि काल से विद्रोहात्मक न होकर परिवर्तनशील रहा है और किसी भी नवीन बात को ग्रहण (Adopt) करने की भी इसमें क्षमता रही है। भारतीय सस्कृति की ही यह विशेषता है कि वह सभी विचारधारों को अपने में समोकर अपना बना लेती है। भारतीय सस्कृति की यह विशेषता भारत में जन्म लेने वाली प्रायः सभी प्रधान विचार-धारों और धर्मों में रही है।

अद्वैत और द्वैत योग—निर्गुण धारा ने भी समय के प्रचलित सभी दर्शनों को आत्मसात किया और सभी सम्प्रदायों के लोगों को अपनाया। सभी धर्म-ग्रन्थों की विचारधारों और धार्मिक-सिद्धान्तों का सम्मिश्रण भी चलता गया। एकात्मिक धर्म का विकास हुआ और शङ्कराचार्य ने ईश्वरवाद को विशेष मान दिया। परन्तु इस मत के प्रति विपरीत विचार रखने वाले पैदा होते जा रहे थे। विचार के गर्भ में विशिष्टाद्वैत, द्वैत, भेदाभेद इत्यादि ग्रन्थियाँ पढ़ने लगी थीं। स्वामी रामानन्द ने अद्वैत और द्वैत का मिश्रण कर विशिष्टाद्वैत की स्थापना की। शंकर का अद्वैत और वैष्णव-भावना का द्वैत एक स्थान पर आकर एक दूसरे में तिरोहित हो गए।

प्राचीन योग और बौद्ध धर्म का योग—इसी काल में प्राचीन योग बौद्धिक विचारों और परम्पराओं का भी सम्मिश्रण हुआ। इन दोनों के योग से योगा-चार-तन्त्रवाद की स्थापना हुई। योगाचार-तन्त्रवाद को मानने वाला सिद्धों का एक बहुत बलवान् समुदाय बना, परन्तु ज्यों ही इसमें शृंगार का पदार्पण हुआ तो उनके विचारों में खलबली मच गई और यह सम्प्रदाय वज्रयान और नाथ दो पृथक् सम्प्रदायों में बँट गया। सिद्ध-सम्प्रदाय ने शृंगार का घोर विरोध किया और यही विरोधी सम्प्रदाय नाथ-सम्प्रदाय बना। इसी समय में इस योग ने वैष्णव-धर्म को भी प्रभावित किया। वैष्णव-धर्म में योग की मान्यता तो पहिले से ही वर्तमान थी—केवल प्रश्न था इस नये प्रकार के योग को अपनाने का। सो उसमें अधिक समय नहीं लगा।

इसी समय श्री राघवानन्दजी का प्रादुर्भाव हुआ जो अद्वैतवादी थे और योगी भी। रामानन्द ने इन्हीं से अद्वैतवाद की दीक्षा ली। राघवानन्दजी के सम्पर्क से रामानन्द के जीवन में वेदान्त, भक्ति और योग तीनों समय के प्रचलित

रूपों के प्रति मोह उत्पन्न हो गया और उन्होंने तीनों को ही अपना लिया। रामानन्द ने तीनों खजानों की निधि बटोरकर महाकवि कबीर के लिए एकत्रित कर दी। निर्गुण पन्थ की परम्परा का यही मूल सिद्धान्त था जिसका स्थिर रूप रामानन्द ने ही निश्चित कर दिया था।

निर्गुण पन्थ को कबीर की देन—रामानन्द द्वारा निर्धारित वेदान्त, वैष्णव धर्म और योग की विचारधारा के एकीकरण को कबीर ने ज्यों का त्यों अपना लिया, उससे उन्हें कोई विरोध हो ही नहीं सकता था। परन्तु साथ ही कबीर इस विचारधारा में मूर्तिपूजा और अवतारवाद को ग्रहण न कर सके। वैष्णव धर्म की इन दो प्रधान मान्यताओं पर इन्हें आपत्ति थी और इनका कबीरदास ने जी खोलकर खंडन किया। इन दो प्रधान बातों के अतिरिक्त तीर्थाटन, माला इत्यादि और बाह्याडम्बरो वाली धर्म की विशेष मान्यताओं को भी कबीर ने अपनी विचारधारा में स्थान नहीं दिया।

सासारिक स्त्री पुरुष के रूप में ब्रह्म और आत्मा को बाँधने का भी प्रथम प्रयास कबीर का ही है। कबीर ने ही सर्वप्रथम इस निर्गुण-धारा के अन्तर्गत ईश्वर और आत्मा को नर और नारी के रूपों में पाया। मूर्तिपूजा और अवतारवाद का खंडन हो सकता है कबीर ने मुसलमान विचारधारा से प्रभावित होकर किया हो परन्तु स्त्री और पुरुष के रूप में ईश्वर और आत्मा को देखना—भारत की प्राचीन परम्परा है। गूफी लोग भगवान् को स्त्री और आत्मा को पुरुष के रूप में देखते हैं। जायसी के पद्मावत ग्रन्थ में रत्नसेन आत्मा है और पद्मिनी परमात्मा, परन्तु कबीर ने उलटा ही रखा है।

कबीर ने अपने साहित्य में वेदान्त, योग और भक्ति तीनों का समन्वय करने पर भी तीनों को फटकारे बतलाई है। कबीर की विचारधारा वैष्णवों के सब से अधिक निकट रही है क्योंकि इनमें कबीर को दम्भ का लोप और समर-सत्ता की भावना के दर्शन हुए। भक्ति की भावना में प्रपत्ति का होना कबीर को बहुत प्रिय हो चला था और फिर उनकी 'सहज' भावना को वैष्णव-धर्म में ही विश्राम मिल सकता था। परन्तु यह सब बात होने पर भी उन्हें पूर्ण वैष्णव कहना भूल होगी क्योंकि वैष्णव-धर्म की साधारण मान्यताओं पर विश्वास रखते हुए भी उसकी विशेष मान्यताएँ मान्य नहीं थीं। वैष्णव-धर्म के कर्मकाण्ड में कबीर की बिल्कुल आस्था नहीं थी और उसका उन्होंने खण्डन भी किया है। परन्तु जहाँ कर्म-काण्ड, अवतारवाद और मूर्ति-पूजा का खण्डन किया है वहाँ वैष्णवों की प्रशंसा भी कबीर ने की है। जहाँ तक धर्माचरण का सम्बन्ध है कबीर वैष्णव सम्प्रदाय से प्रभावित थे।

कबीर का प्रयास एक नया धर्म चलाने का कभी नहीं रहा, कुछ विद्वानों का ऐसा विचार है और वह केवल समय के प्रचलित धर्मों में ही सुधार की प्रवृत्ति को लेकर आगे बढ़े। हमारा मत इससे भिन्न है। एक विचारधारा, कबीर-जैसी

निश्चित विचारधारा, रखने वाला व्यक्ति जिसमें अपने समय के धर्म और समाज के प्रत्येक अंग को छुआ ही नहीं टटोला और झझोडा था उसे फिर कुछ सुधार के पश्चात् वही पर छोड़ दे, यह कैसे सम्भव हो सकता था। कबीर के पास अपनी व्यवस्था थी। उसने जिस विचारधारा को भी लिया है उसे काट-छाँट कर अपने अनुकूल बना लिया है। और चारों ओर सभी धर्मों और ग्रन्थों में मिलने वाले मानवहितकारी सूत्रों को एकत्रित कर अपने सहज-धर्म में जोड़ दिया है। कबीर का यही सहज-धर्म भारत में प्रचलित सभी धर्मों को हज्म करने की क्षमता रखता था। इसमें क्या कुछ नहीं समा सकता था ?

कबीर ने निर्गुण-पक्ष को सभी कुछ प्रदान किया। धर्म की व्यवस्था दी, समाज का ढाँचा दिया, व्यक्ति के आदर्श दिए, कर्तव्य की दृढ़ता और महानता दी, बुद्धिवादी दृष्टिकोण दिया, आडम्बरो के खण्डन की प्रवृत्ति दी, निर्भीक विचारों को क्षमता दी, क्रान्ति का सन्देश दिया, मानव-हित का मार्ग सुझाया—क्या नहीं दिया कबीर ने। और यह जो कुछ भी कबीर ने दिया यह न केवल नाथ-पन्थ को ही दिया वह भारत-मात्र ही नहीं, मानव को दिया। धार्मिक सहिष्णुता लाने के लिए कबीर ने जनता का ध्यान धर्म के बाहरी आचार-विचारों की ओर से खींच कर उसके प्रधान तत्त्वों पर केन्द्रित किया। व्यर्थ के आडम्बरो में भी उसे नहीं फाँसा और न शब्दों, आदर्शों और परम्पराओं के जजाल में।

कबीर ने जो धर्म की व्यवस्था दी उसमें न तो उपासना है और न कर्म-काण्ड की व्यवस्था। वहाँ तो केवल सार-गृहण में आस्था मात्र है और यही कबीर का सहज-धर्म है। धार्मिक सम्प्रदायों की श्रृंखला बाँधने के लिए धर्माचार्य जो कर्म-काण्ड निश्चित कर देते हैं वही अन्त में जाकर उन धर्मों का वह रूढ़िवादी दृष्टिकोण बन जाता है कि जिनके प्रतिक्रिया स्वरूप दूसरे धर्म का जन्म लेना अवश्यम्भावी हो जाता है। परन्तु कबीर का सहज-धर्म तो ऐसा व्यापक है कि इसमें प्रतिक्रिया का कोई स्थान ही नहीं। यहाँ तो सब क्रिया ही क्रिया है। जो कुछ भी अच्छा हो, जो कुछ भी सच हो, जो कुछ भी बुद्धि को ठीक जँचे, जो कुछ भी मानव हित में हो, वही इस सहज-धर्म का अंग बन सकता था।

निर्गुण पन्थ के जन्मदाता—कबीर रामानन्द जी के शिष्य थे और उन्हीं से कबीर न वेदान्त, योग और भक्ति के सगम पर दीक्षा ली और उन्हीं की विचारधारा को जीवन भर कुछ परिवर्तन तथा परिवर्धित रूप में आगे भी बढ़ाया, परन्तु प्रश्न यह उठता है कि क्या रामानन्द जी निर्गुण-पन्थ के जन्मदाता थे—नहीं, यह सत्य नहीं है। उक्त तीनों विचारों के समन्वय का बीजारोपण कबीर के अन्तर में करने का श्रेय तो रामानन्द को ही प्राप्त था परन्तु निर्गुण-पन्थ की परम्परा कबीर से ही स्थापित होती है। निर्गुण-पन्थ की प्रधान मान्यताओं का निर्धारण कबीर ने ही किया और पन्थ को एक रूपरेखा भी कबीर ने ही प्रदान की। साथ ही जो व्यवस्था तथा प्रचार नाथ-पन्थ का हुआ उसका

पूरा श्रेय कबीर को ही पहुँचता है। निर्गुण-पन्थ की स्थापना के विषय में आचार्य रामचन्द्र शुक्ल लिखते हैं—“हृदय-पक्ष शून्य सामान्य अन्तस्साधना का मार्ग निकालने का प्रयत्न नाथ-पन्थी कर चुके थे, यह हम कह चुके हैं।’ पर रागात्मक तत्त्व से रहित साधना से ही मनुष्य की आत्मा तृप्त नहीं हो सकती। महाराष्ट्र देश के प्रसिद्ध भक्त नामदेव (स० १३२८-१४०८) ने हिन्दू-मुसलमान दोनों के लिए एक सामान्य भक्ति-मार्ग का भी आभास दिया था। उनके पीछे कबीरदास ने विशेष तत्परता के साथ एक व्यवस्थित रूप में यह मार्ग ‘निर्गुण-पन्थ’ के नाम से चलाया। जैसा कि पहले कहा जा चुका है, कबीर के लिए नाथ-पन्थी जोंगी बहुत कुछ रास्ता निकाल चुके थे। भेद-भाव को निर्दिष्ट करने वाले उपासना के बाहरी विधानों को अलग रखकर उन्होंने अन्तस्साधना पर जोर दिया था। पर नाथ-पन्थियों की अन्तस्साधना हृदय-पक्ष शून्य थी, उसमें प्रेम-तत्त्व का अभाव था। कबीर ने यद्यपि नाथ-पन्थ की बहुत सी बातों को अपनी बानी में जगह दी, परन्तु यह बात उन्हें खटकती। इसका संकेत उनके यह वचन देते हैं—

झिलमिल झगरा झूलते बाकी रही न काहु ।

गोरख अटके कालपुर कौन कहावै साहु ॥

बहुत दिवस ते हिडिया सुनि समाधि लगाइ ।

करहा पड़िया गाड़ मे दूरि परा पछिताइ ॥

(करहा = (१) करभ, हाथी का बच्चा (२) हठ योग की क्रिया करने वाला)

अतः कबीर ने जिस प्रकार एक निराकार ईश्वर के लिए भारतीय वेदान्त का पल्ला पकड़ा था उसी प्रकार उस निराकार ईश्वर की भक्ति के लिए सूफियों का प्रेमतत्त्व लिया और अपना ‘निर्गुण-पन्थ’ बड़ी धूम-धाम से निकाला। बात यह थी कि भारतीय भक्ति-मार्ग साकार और सगुण रूप को लेकर चला था, निर्गुण और निराकार ब्रह्म-भक्ति या प्रेम का विषय नहीं माना जाता था। इसमें कोई सन्देह नहीं कि कबीर ने ठीक मौके पर जनता के उस बड़े भाग को सँभाला जो नाथ-पन्थियों के प्रभाव से प्रेम-भाव और भक्ति-रस से शून्य और शुष्क पड़ा था।

(हिन्दी साहित्य का इतिहास, पृ० ६४)

कबीरदास ने देश के वातावरण में जिस निर्गुण-पन्थी भावना को जन्म दिया उसके फलस्वरूप कबीर-पन्थ, दादू-पन्थ, नानक-पन्थ, जगू-पन्थ, सत्नामी-पन्थ, साहित्य-पन्थ, राधास्वामी-पन्थ इत्यादि बहुत से पन्थों का जन्म हुआ। इन सभी पन्थों के गुरु प्रथक-प्रथक चाहे रहे हो परन्तु इनकी प्रधान मान्यताएँ वही रही हैं जिनकी स्थापना कबीरदास अपने सहज-धर्म में कर गये।

निर्गुण-पन्थ एक विचारधारा—इस प्रकार ऊपर देखने से यह स्पष्ट हो जाता है कि निर्गुण-पन्थ कोई सम्प्रदाय नहीं बरन् एक महान विचारधारा थी, धर्म की व्यवस्था थी और वह इतनी व्यापक थी कि सृष्टि के अन्त तक आने वाला कोई भी स्वतन्त्र विचारक उसमें स्थान पा सकेगा। उसे अपना नया घर बनाना नहीं होगा केवल मड़िया डाल लेनी होगी कबीर के साफ किये मैदान में, कबीर ने तो विचारको के लिए एक व्यापक मैदान बना कर छोड़ दिया है, जहाँ पर पुरानी गली सड़ी दुर्गन्ध नहीं, चारों ओर से खुली हवा आती है और इस स्वच्छ वायु मण्डल में बैठकर कोई भी विचारक अपने विचारों की सुगन्धि को फैला सकता है और जनता का हित कर सकता है। कबीर ने केवल उन पुरानी दीवारों को ढहाया है जिनके बन जाने से, कभी जन-हित की रक्षा हुई होगी, परन्तु आज स्वच्छ हवा रुक रही थी, दम घुट रहा था और उन दीवारों तथा छतों को रहने दिया जो जन-हित को सुरक्षा प्रदान करती थी।

कबीर ने जिस निर्गुण-विचारधारा को जन्म दिया वह निराली ही विचारधारा थी और उसमें हर स्वतन्त्र प्रकृति वाले फक्कड़ के लिए विचारने को मुक्त स्थान था, विचार करने के लिए स्वतन्त्र चेतना थी और कार्य करने के लिए मत्-मतातरो और सम्प्रदायों की बदिशों से मुक्त वातावरण था। कबीर ने एक नई स्फूर्ति दी इस विचारधारा से देश की जनता को, देश के समाज को और देश के व्यक्ति को।

मध्य-युग में गोरख-पन्थ की धारा, निर्गुण-पन्थी धारा, सगुण-पन्थी धारा और सूफी-धारा समानान्तर चलती रही है। सभी प्रवाहित हुई है अपने प्रथक-प्रथक रूपों को लेकर। कहीं पर यह आपस में मिलती गई है और फिर प्रथक हो गई है—परन्तु इन सभी का कार्य क्षेत्र एक होने पर भी, साम्यता बन जाने पर भी प्रथकता वर्तमान रही है। इन सब धाराओं की अपेक्षा निर्गुण धारा में मध्य-मार्ग गृहण करने की प्रवृत्ति अधिक मात्रा में पाई जाती है। इसी लिए इसके सिद्धान्त व्यापक होने पर भी इसकी ऊपरी रूप-रेखा इतनी उभर कर जनता के सम्मुख नहीं आ सकी और यह कोई कट्टरवादी पन्थ नहीं बन सका। इसे इस प्रकार रूढ़ियों में जकड़ कर कट्टरवादी पन्थ बनाना कभी कबीरदास का लक्ष्य भी नहीं रहा। कबीर का एक विचार था 'सहज प्रतीति' का और वह इसी का समावेश मानवहित के लिए उसकी धर्म-व्यवस्था और समाज-व्यवस्था में करना चाहते थे।

कबीर अपनी विचारधारा को प्रसारित, प्रचारित और प्रतिपादित करने में पूर्ण रूप से सफल रहे। जैसा हम ऊपर संकेत कर चुके हैं इस विचारधारा में बहुकर बहुत से सन्त-विचारकों ने अपने पन्थ चलाये और सभी ने कबीर को मान्यता दी। कबीर की वाणी को अपनाया और अपने पन्थ का श्रीगणेश ही उस वाणी से किया।

निर्गुण-धारा के कवि—महाराष्ट्र में नामदेव ने सामान्य भक्ति-मार्ग की विचारधारा को प्रवाहित किया और अपनी कविता का श्रोत भी वहाया परन्तु उन्हें हम निर्गुण-मार्गी कवियों की परम्परा में स्थान नहीं दे सकते। इस धारा का प्रवाह तो हम कबीर की ही वाणी से मानते हैं। कबीर वास्तव में इस विचारधारा के जन्मदाता और इस प्रणाली की कविता का श्रीगणेश करने वाले कवि थे। कबीर के विषय में हम पीछे विस्तार के साथ कह चुके हैं, इसलिए और कुछ यहाँ नहीं कहेंगे। कबीर के पश्चात् इस धारा में बहकर अपनी रचनाएँ हिन्दी साहित्य को प्रदान करने वाले कवियों का संक्षेप में परिचय करा देना यहाँ पर आवश्यक है। कबीर के पश्चात् दूसरे निर्गुण विचारक सन्त कवि रैदास या रविदास हैं।

रैदास या रविदास—रामानन्दजी के बारह शिष्यों में रैदास जी भी अपना विशिष्ट स्थान रखते हैं। रैदास जी जाति के चमार थे। रैदास जी ने अपने ही पदों में अपने को चमार^१ कहा है। कबीर की भाँति रैदास भी काशी के ही रहने वाले थे।^२ इनकी भक्ति भी निर्गुण विचार-धारा के अंतर्गत ही बहती है। मीराबाई और धन्ना ने इनका नाम बड़े आदर के साथ लिया है। सन्त रैदास के कई शिष्य हुए और पछाँह की ओर इनके फर्रुखाबाद और मिर्जापुर में सम्प्रदाय भी पाये जाते हैं।

रैदास की रचनाओं का कोई ग्रन्थ-विशेष नहीं मिलता। कुछ फुटकल पद सन्त बानी सीरीज में 'रैदास-बानी' के नाम से संग्रहीत हैं। इनके चालीस पद आदि गुरुग्रन्थसाहब में मिलते हैं। एक पद देखिए—

माधव क्या कहिए प्रभु ऐसा जैसा मानिए कोई न तैसा।

नरपति एक सिंहासन सोइवा, सपने भया भिखारी।

अछत राज बिछुरत दुखु पाइया, सोगति भई हमारी॥

इन पक्तियों को पढ़ने से पता चलता है कि इनमें निर्गुण-विचारधारा का सार भरा हुआ है।

धर्मदास—धर्मदास जाति के बनिए थे और इनका जन्मस्थान बाँधवगढ़ था। साधु-सत्संग इन्होंने बाल्य-काल से ही प्रारम्भ कर दिया था और दर्शन, पूजन, तीर्थाटन इत्यादि में रत रहने लगे थे। कबीर से धर्मदास का साक्षात्कार मथुरा से लौटते समय हुआ। जब इन्होंने कबीर से मूर्तिपूजा, तीर्थाटन, देवाचन,

१. ऐसी मेरी जाति विख्यात चमार।

—(हिन्दी साहित्य का इतिहास—रामचन्द्र शुक्ल, पृ० ८१)

२. जाके कुटुम्ब सब ढोर ढोवत।

फिरहिं अजहुँ बानरसी आसपासा।

माला और अन्य पाखण्डों का खण्डन सुना तो यह बहुत प्रभावित हुए और इनका झुकाव निर्गुण-पन्थ की ओर हो गया। धर्मदास का हृदय यही से परिवर्तित हुआ और उन्होंने कबीर से 'सत्य नाम' की दीक्षा ले ली। इसके पश्चात् यह कबीर के जीवन पर्यन्त अनन्य भक्तों में रहे। कबीर की समस्त बानी को संग्रहीत करने का प्रधान श्रेय इन्हीं को पहुँचता है। सवत् १५७५ में कबीर की मृत्यु के पश्चात् उनकी गद्दी पर धर्मदास ही बैठे।

धर्मदास बहुत बड़े त्यागी थे और जब इन्होंने कबीर से दीक्षा ली थी तो अपनी सब सम्पत्ति ही दीन-दुखियों में लुटा दी थी। कबीर के पश्चात् लगभग बीस वर्ष तक धर्मदास गद्दी पर रहे और जब इन्होंने अपना शरीर छोड़ा तो यह बहुत वृद्ध थे।

धर्मदास की कविता कबीर की अपेक्षा सरल और मधुर है। कठोरता और कर्कशता उसमें बिलकुल नहीं है। भाषा इन्होंने पूर्वी ही प्रयोग की है। धर्मदास ने जो अन्योक्ति के व्यञ्जक चित्र अपनी बानी में प्रस्तुत किये हैं वह बहुत ही सुन्दर तथा मार्मिक हैं। कबीर की भाँति धर्मदास का झुकाव विशेष रूप से खण्डनात्मक प्रवृत्ति और उपदेशात्मकता की ओर नहीं रहा। इनकी जो रचनाएँ मिलती हैं उनमें प्रेम की ही प्रधानता है। धर्मदास की कविता का एक उदाहरण देखिए—

मितऊ मड़ैया सूनी करि गैलो

अपना बलम परदेस निकरि गैलो, हमरा के बिछुवौ न गुन दै गैलो।

जोगिल होइके मै बन - ढूँढो, हमरा के बिरह-बैराग दै गैलो ॥

सग की सखी सब पार उत्तरि गइलो, हम धनि ठाढ़ि अकेली रहि गैलो।

धरमदाम यह अरज करतु है, सार सबद सुमिरन दै गैलो ॥

यहाँ भी सूक्ष्म रूप से देखने से पता चलता है कि इस पद में कबीर के विचारों की आत्मा समाविष्ट है।

नानक—सवत् १५२६ कार्तिकी पूर्णिमा के दिन नानक का जन्म तिलवण्ड ग्राम में हुआ था। यह ग्राम लाहौर जिले में है। इनके पिता कालूचन्द जी जाति के खत्री थे। यह लाहौर की शरकपुर तहसील के लिवण्डी नगर के पठान सूबा बुलार के कारिन्दे थे। नानक की माता का नाम तृप्ता था। नानक का स्वभाव बाल्यकाल से ही बहुत उदार और साधु-वृत्ति वाला था। स० १५४५ में नानक का विवाह गुरदासपुर के एक खत्री श्री मूलचन्द जी की कन्या से हुआ। इस कन्या का नाम सुलक्षणी था। सुलक्षणी से श्रीचन्द और लक्ष्मीचन्द दो पुत्रों का जन्म हुआ। इन्हीं श्रीचन्द जी ने आगे चल कर उदासी सम्प्रदाय की स्थापना की।

बाल्यकाल से ही नानक की प्रवृत्ति सासारिक व्यवहारों में नहीं थी। इसी-लिए उनके पिता को उन्हें किसी उद्योग में लगाने के अन्दर सफलता नहीं मिली।

व्यवसाय करने के लिए उन्हें एक बार कुछ पूँजी दी भी तो वह सब इन्होंने गरीब साधु-सन्तो में लुटा दी।

कबीर के समान ही नानक ने भी मध्य-मार्ग ही ग्रहण किया और निर्गुण-विचारधारा को अपनाकर ऐसा मत प्रचारित किया कि जो हिन्दू तथा मुसलमान दोनों को ही मान्य हो। नानक ने घरबार छोड़ कर दूर-दूर तक देशाटन किया और उपासना के क्षेत्र में सामान्य स्वरूप को ही अपनाया। नानक सिख-सम्प्रदाय के आदि गुरु हैं। कबीर की भाँति यह भी भाषा के आचार्य नहीं थे और न ही शास्त्रो-विषयक इनका ज्ञान पूर्ण था। यह तो सत भक्त थे जिन्होंने मस्ती में आकर जनहित की भावना से जो कुछ भी कहा है वह सिख सम्प्रदाय का धर्म-ग्रन्थ बन गया यही है 'ग्रन्थ साहब'। ग्रन्थ साहब के भजन पंजाबी और देश की अन्य भाषाओं में हैं। हिन्दी का प्रयोग काव्य-भाषा ब्रज और खड़ी दोनों में ही हुआ है। पंजाबी का रूप तो कहीं पर भी झलक आता है। भाषा को पंजाबी से मुक्त रखना नानक के लिए कठिन था। नानक ने विनय और भक्ति के सीधे सच्चे भावों को सीधे-साधे रूप में प्रकट किया है। कबीर की उलटवाँसियाँ और टेढ़े-मेढ़े प्रयोग हमें नानक की कविता में नहीं मिलते। नानक अहंकार शून्य व्यक्ति थे जिनका स्वभाव बहुत ही सरल था और इनका यही भोलापन इनकी रचनाओं में भी स्पष्ट रूप से झलकता है। नानक का देहान्त सवत् १५६६ में हुआ।

जो नर दुख में दुख नहि माने।

सुख सनेह अरु भय नहि जाके, कंचन माटी जाने।

नहि निंदा नहि अस्तुति जाके, लोभ मोह अभिमाना

हरष शोक तें रहै निरारौ, नहि मान अपमाना ॥

आसा मनसा सकल त्यागि कै जगते रहै निरासा।

काम क्रोध जेहि परसै नहि न तेहि घट ब्रह्म-निवासा ॥

गुरु किरपा जेहि नर पै कीन्हें तिन्ह यह जुगति पिछानी।

नानक लीन भयो गोबिन्द सों ज्यो पानी सग पानी ॥

—(हिन्दी के कवि और काव्य—भाग २, पृ० ६६)

नानक की कविता में इस प्रकार हमने देखा कि सरलता तो है और भक्ति-भावना भी, परन्तु उस काव्यात्मकता का अभाव है जो कबीर की बानी में उपलब्ध है। एक भक्त के लिए इसमें तल्लीन कर लेने की क्षमता अवश्य है परन्तु एक विचारक और साहित्यकार के लिए कम ही सामग्री उपलब्ध होती है।

दादूबयाल—दादूदयाल का जन्म सवत् १६०१ में गुजरात के अहमदाबाद नामक स्थान पर हुआ। दादूदयाल की जाति के विषय में मतभेद है। एक मत के अनुसार ये मोची या धुनिया और दूसरे मत के अनुसार गुजराती ब्राह्मण ठहरते हैं। कहते हैं यह लोदीराम ब्राह्मण को सामरमति नदी के अन्दर

बहते हुए मिले थे। उस समय यह बच्चे ही थे और इसी ब्राह्मण ने इन्हें पाला। दादूदयाल को अधिकांश व्यक्ति नीच जाति का ही मानते हैं। दादूदयाल के गुरु के विषय में कुछ पता नहीं। यह सच है कि दादूदयाल ने अपना पन्थ पृथक् से चलाया और उसका नाम दादू-पन्थ पड़ा, परन्तु इन्होंने सिद्धान्त रूप से पूरी तरह कबीर का ही अनुकरण किया है। इन्होंने कबीर का नाम बड़े सम्मान के साथ लिया है।

दादूदयालजी आमेर में चौदह वर्ष रहे और फिर बीकानेर, मारवाड़ इत्यादि स्थानों पर घूमकर सन् १६५६ में नराना जाकर बस गए। यह स्थान जयपुर से बीस कोस दूर है। जीवन के अन्त-काल में यह भराना चले गये थे जो नराना से लगभग चार कोस है। दादूदयाल का मृत्यु-सन् १६६० माना जाता है। 'भराना' दादू पथियों का मान्य-स्थान है। यहाँ अभी तक दादूदयाल जी की पोथी और कपड़े रखे हुए हैं।

दादूपंथी लोग भी कबीर-पथियों की ही भाँति निर्गुण की उपासना करते हैं। तिलक लगाने और कठी पहनने की प्रथा इनमें भी नहीं मिलती। सुमरनी से सत्यनाम का जाप यह अवश्य करते हैं।

दादू की बानी में अधिकांश दोहे ही हैं, कबीर की साखी की भाँति कहीं-कहीं कुछ पद भी कहे हैं। प्रधान भाषा मिली-जुली हिन्दी है और उसमें राजस्थानी की कहीं-कहीं पर शब्दावली आ जाती है। गुजराती, राजस्थानी और पंजाबी में भी दादूदयाल ने कुछ पद कहे हैं। दादूदयाल की भाषा में पूरबी-पन नहीं मिलता। अरबी और फारसी के शब्दों का इनकी वाणी पर काफी प्रभाव है। दादूदयाल पर सूफी प्रभाव भी कम नहीं मालूम होता। इसीलिए इनकी वाणी में प्रेम तत्त्व की व्यञ्जना बहुत सुन्दर और मार्मिक बन पड़ी है। प्रेम-भावना को दादूदयाल ने बहुत ही सरसता और गम्भीरता के साथ अपनी बानी में निभाया है। दूसरों को अप्रिय लगने वाला खण्डन दादूदयाल को प्रिय नहीं था। निर्गुण-पथ की जिन विचारधाराओं का हम ऊपर चित्रण कर चुके हैं उनका सुन्दर समावेश हमें दादूदयाल की बानी में देखने को मिलता है। गुरु, सुमिरन, विरह, भक्ति और लौ, चितावनी, दुविधा, बेहद, समरथ, विनय, विश्वास, विचार, मौन, पतिव्रता इत्यादि दादूदयाल की बानी के वही विषय हैं जो कबीर ने अपनाये थे। एक बानगी इनकी कविता की भी देखिए—

जब बिरहा आया दरद सौ, तब कड़वे लागे काम ।
काया लागी काल ह्वै, सीठा लाग़ा नाम ॥
जे कबहूँ बिरहिनि मरै, तौ सुरति बिरहिनि होई ।
दादू पिव-पिव जीवताँ, मुवा भी टरै सोइ ।
सीयाँ मँडा आव घर, बाँदी वत्ताँ लोइ ।
दुखड़े मुँहड़े गये मराँ विछोहै रोइ ॥

—(हिन्दी के कवि और काव्य—भाग २, पृ० ८२)

विरह की कमक देखिए—जायसी को भी पीछे उठाकर रख दिया है।

सुन्दरदास—जयपुर राज्य में द्यौसा नामक स्थान पर सवत् १६५३ में सत सुन्दरदास का जन्म हुआ था। सुन्दरदास जाति के बनिये थे। उनकी माता का नाम सती और पिता का नाम परमानन्द था। दादूदयाल द्यौसा में गये तो सुन्दरदास जी उनसे बहुत प्रभावित हुए। उस समय सुन्दरदास जी की आयु केवल छै वर्ष की थी। तभी से यह दादूदयाल जी के साथ ही रहने लगे। सवत् १६६० में दादूदयाल जी के देहान्त पर यह द्यौसा आये। इनके साथ इनके मित्र जगजीवन भी थे। फिर यह जगजीवन जी के साथ काशी चले गये। वहाँ तीस वर्ष तक इन्होंने शास्त्रों का अध्ययन किया। यह मस्कृत और फारसी के विद्वान् थे। काशी से लौट कर यह राजपूताने में फतहपुर (शेखावाटी) नामक स्थान पर पहुँचे और वहाँ इन्होंने रहना प्रारम्भ कर दिया। वहाँ के नवाब आलिफखाने ने इनका बड़ा सम्मान किया। सुन्दरदास जी की मृत्यु साँगानेर में कार्तिक शुक्ल ८ सवत् १७४६ को हुई थी।

सुन्दरदास जी शरीर के बहुत हृष्टपुष्ट और सुन्दर थे। वर्ण इनका गोरा था। इनका स्वभाव बहुत ही कोमल तथा सरल था। सुन्दरदाम जी आदित्य ब्रह्मचारी थे और स्त्री सम्पर्क से दूर रहते थे। निर्गुण-पथ के जितने भी साधू सन्त हुए हैं उन सभी में सुन्दरदास जी से अच्छा शास्त्र-ज्ञान अन्य किसी में नहीं। इनकी रचनाओं में साहित्यकार सौष्ठव कूट कूट कर भरा है। सुन्दरदास जी ने अन्य सत कवियों की भाँति केवल गाने भर के लिए दोहे और चौपाइयों में ही तुकबन्दी नहीं की, इन्होंने तो सिद्धहस्त लेखकों और कवियों की नाई कवित्त और सबैयों की रचना की है। इनके छोटे बड़े कई ग्रन्थ मिलाते हैं। इनमें 'सुन्दरविलास' सबसे प्रसिद्ध ग्रन्थ है। सुन्दरदास ने अलग-अलग प्रांतों के ऊपर कुछ फततियाँ कसी हैं जो बहुत ही विनोदपूर्ण हैं।

सुन्दरदास जी एक विद्वान व्यक्ति थे। इन्होंने जहाँ एक ओर सत-साहित्य की परिपाटियों को अपनाया है वहाँ दूसरी ओर लोक-धर्म को भी पूरी तरह निभाया है। कोरे निर्गुणवादियों की तरह दिल छीलने वाली टीका टिप्पणी इन्हें प्रिय नहीं रही। इनकी कविता का एक नमूना देखिए—

पीव की अदेसो भारी, तो सूँ कहुँ सुन प्यारी।
यारी तोरि गये सोतो, अजहुँ न आये है॥
मेरे तो जीवन प्राण, निसि दिन उहै ध्यान।
मुख सूँ न कहुँ आन, नन उर लाय हैं॥
जब तैं गए बिछोहि, कल न परत मोहि।
ता तैं हूँ पूछत तोहि, किन बिरमाये है॥
सुन्दर बिरहिनी को, सोच सखी बार-बार।
हम कू बिसार अब, कौन के कहाये हैं॥

—(हिन्दी के कवि और काव्य—भाग २, पृ० ११०)

इसमें साहित्यिक पुट है। इसी प्रकार की साहित्यिकता हमें सुन्दरदास की सब रचनाओं में मिलती है। उन्होंने तो व्यर्थ की तुकबन्दी करने वाले कवियों को भी फटकारा है—

बोलिये तो तब जब, बोलिबे की सुधि होइ ।
न तौ मुख मौन गहि, चुप होइ रहिये ॥
जोरिये तो तब जब, जोरिबे की जानि परै ।
तुक छंद अरथ अनूप जा में लहिये ॥
गाइये तौ तब जब, गाइबे को कंठ होइ ।
श्रवण के सुनत ही मन जादू गहिये ॥
तुक-भग छंद-भंग अरथ मिलै न कछु ।
सुन्दर कहते ऐसी, बाणी नही कहिये ॥

—(हिन्दी के कवि और काव्य—भाग दो, पृ० ११३)

उक्त कवियों के अतिरिक्त इस परम्परा में अन्य भी बहुत से सत कवियों ने रचनाएँ की हैं और सत साहित्य के भंडार को भरा है। इन सत कवियों में धनी राम, पलटू, भीखा साहिब, चरनदास, भलूकदास, दयाबाई, दरिया साहब, गुलाब साहब, यारी साहब, दूलनदास, गरीबदास, सदाना इत्यादि के नाम उल्लेखनीय हैं। इन सभी की रचनाएँ कबीरदास जी के ही समान प्रायः कुछ कम अधिक विषयों पर मिलती हैं। सत-साहित्य जिस भाषा में लिखा गया है वह प्रधानतया जनता की अपनी बोली जाने वाली भाषा रही है, उसमें साहित्यिक सौंदर्य बहुत कम मिलता है। वास्तव में इस धारा के कवियों ने जो रचनाएँ की हैं वह साहित्यिक होने के नाते नहीं की, बल्कि अपने विचारों को जनता तक पहुँचाने के लिए ही की हैं। इन सभी कविताओं में कबीर की रहस्यवादी प्रणाली को पानी देने का प्रयास किया गया है। यह इस धारा के लेखकों की एक शैली सी बन गई थी। इसका यह अर्थ नहीं समझ लेना चाहिए कि कबीर को ब्रह्म का साक्षात्कार हो गया तो अन्य सभी इस प्रणाली की रचनाएँ लिखने वालों को भी ब्रह्म ने आकर दर्शन दिये होंगे और तभी उन्होंने इस प्रकार की रचनाएँ की परन्तु हाँ इतना तो सत्य ही है कि इस धारा के द्वारा सभी सतों में कुछ न कुछ चमत्कार अवश्य था जो आज भी किंवदंतियों के रूप में उनकी गद्दियों के इर्द-गिर्द प्रचलित हैं।

कबीर-साहित्य ने एक परम्परा हिन्दी साहित्य को प्रदान की कि जिसके आधार पर उक्त इतने सतों ने अपनी बाणी का प्रसार किया और भारतीय जनता के बीच मिथ्याडम्बर के विरुद्ध क्रान्ति को जन्म दिया। कबीर की यह देन भारतीय जनता और साहित्य दोनों क्षेत्रों में सम्मान का विषय है। कबीर की विचारधारा कबीर के साथ ही समाप्त नहीं हुई बल्कि उनके बाद देश के विभिन्न भागों में कुछ-कुछ रूपान्तर के साथ एक लम्बे युग तक चलती ही गई। उन

१३४

विभिन्न सतों ने यह सच है कि अपने-अपने नाम के पथ चलाये परन्तु जिन सिद्धान्तों पर यह पथ आधारित किये गये वह कबीर की निर्गुण-धारा के ही मूल तत्व थे ।

इस प्रकार कबीर द्वारा निर्धारित विचारधारा की एक शृंखला बन गई, परम्परा बन गई और इसने अपना व्यापक विस्तार प्रदेश, और काल की सीमाओं का उल्लंघन करके, भारत के भू-भाग पर किया, भारत की जनता के हृदयों में किया और वह हिन्दी साहित्य के इस युग की मूल भावना बन कर साहित्य की अमर सम्पत्ति बन गया ।



कबीर की कविता—‘कबीर की रचनाओं में साहित्यिक अभिव्यक्ति’ शीर्षक के अन्तर्गत हम पीछे कबीर की कविता के गुणों का अध्ययन कर चुके हैं और बुद्धि, भावना, कल्पना, काव्य-शैली, रस प्रवाह, छन्द, अलंकारिक सौन्दर्य, काव्य-गुण सौन्दर्य इत्यादि की कसौटी पर कसकर देख लिया है। कबीर की कविता के विषय में श्री पुरुषोत्तम लाल श्रीवास्तव लिखते हैं—

“कबीर की कविता ताजमहल की इमारत के समान नहीं है जिसे कला और ऐश्वर्य की सर्वोत्तम कृति बनाने में कोई बात उठा नहीं रखी गई। वह उस विहारोद्यान की भाँति भी नहीं जिसमें एक क्षुप अत्यन्त सुकुमारता और सावधानी से चुनकर यथास्थान बैठाया गया है और घास और झाड़ियों तक की कटाई छँटाई में प्रायः का अद्भुत कौशल दिखाया गया है। न वह उस सुन्दर सरोवर के सदृश्य है जिसके चारों ओर मनोहर घाट बने हैं, तट पर रम्यवाटिका शोभित है और जल में विकसित कमल-श्रेणी। वह तो उस पर्वतीय दुर्ग के समान है जिसमें नुकीले, छोटे-बड़े, सभी तरह के पत्थर बिना बहुत नाप-जोख या खराद के बैठाए हुए दिखलाई देते हैं वह उस वन के सदृश्य है जिसमें यदि सघन सफल वृक्षावलियाँ और पुष्पित लता कुञ्ज हैं तो पुराने ठूठ और कँटीली झाड़ियों का भी अभाव नहीं। अथवा वह उस गिरि-निर्झर की भाँति है जिसके अवनि-स्पर्श में शिखर-सेतना की तथा जिसकी तरलता में भी शिला-भञ्जन की अप्रतिहत शक्ति विद्यमान है। परन्तु इसका यह अर्थ कदापि नहीं कि उसमें सौन्दर्य और सरसता का अभाव है। यदि ताजमहल सुन्दर है तो अनगढ़ पत्थरों वाले दिगतदर्शी पर्वत-दुर्गों की भी अपनी विशिष्ट भव्यता है, यदि पुष्पोद्यान मनोहर है तो ठूठ और कँटीली झाड़ियों वाले बीहड़वन की भी अपनी अद्भुत मोहकता और शक्ति है।

कबीर की कविता में काट छाँट-सवार सिंगार और प्रदर्शन का प्रयत्न एकदम नहीं है, परन्तु उसमें उच्चकोटि के काव्य का प्रभाव और आकर्षण विद्यमान

है। उससे साहित्य-शिक्षा और काव्य-कला की चतुराई प्रकट नहीं होती, परन्तु उनकी स्वाभाविक सरलता ही उसमें शिथिलता की स्निग्ध मधुरता और तारुण्य का पवित्र तेज भरकर श्रेष्ठ काव्यों की श्रेणी में उसे अचल आसन प्रदान करती है।

कबीर की कविता में एक ताजगी है, बासीपन नहीं, यह इसकी महान विशेषता है। उसने जो कुछ भी कहा है उसमें नयापन है, पुरानी बातों को रगड़ना उसने नहीं सीखा।

कबीर के आध्यात्मिक विषयों के बारे में हम पीछे विचार कर चुके हैं। यह सब समझ लेने के पश्चात् इस बात के कहने की यहाँ आवश्यकता तो नहीं रह जाती कि यहाँ प्रथम से कबीर की कविता के विषयों पर कुछ लिखे परन्तु फिर भी विषय के प्रथम स्पष्टीकरण के लिए यहाँ संक्षेप में सार दे देना आवश्यक समझते हैं।

कबीर की कविता का अध्ययन करने से पूर्व यह समझ लेना आवश्यक है कि कविता कबीर का लक्ष नहीं था। इसीलिए कबीर की कविता का क्षेत्र भी व्यापक नहीं बन सका और वह केवल उनकी विचारधारा के इर्द-गिर्द ही घूमकर रह गया। अनन्तरूपात्मक जगत् में फँसना और फिर उसकी अनन्तता को आलम्बन मानकर अपनी कविता के क्षेत्र को व्यापक बनाना, यह कबीर के जीवन का लक्ष नहीं था, प्रकृति की विविध सुन्दर, कलात्मक और जानदार चीजों में भी भगवान् की अनुपम छटा को निरखने का कबीर ने प्रयत्न नहीं किया। प्रकृति के व्यापक क्षेत्र में कबीर मानो घुसे ही नहीं। वैष्णव भक्त कवि तुलसी और सूर के लिए भी उनकी कविता का प्रधान विषय बहिर जगत् न होकर ब्रह्म ही रहा है परन्तु क्योंकि उनका भगवान् निर्गुण नहीं था सगुण था और वह जगत् में विहार करता था तो उनके लिए जगत् का सौंदर्य भी एक महत्व रखता था और उन्होंने जगत् के व्यापक क्षेत्रों से चुन-चुन कर ऐसे विषयों को उठा लिया कि जिनमें हृदय की वृत्तियाँ रमती हैं।

मैया भोरी मैं नहिं माखन खायौ

भोर भयो गैयन के पीछे मधु बन मोहि पठायौ।

चार पहर बसीबट भटक्यों, साँझ परे घर आयौ॥

मैं बालक बहियन को छोटी, छोकौ किहि विधि पायौ।

ग्वाल बाल सब बैर परे हैं, बर बस मुख लपटायौ॥

तू जननी मन की अति भोरी, इनके कहे पतियायौ।

जिय तेरे कछु भेद उपजि है, जानि परायौ जायौ॥

यह लै अपनी लकुट-कमरिया, बहुताहि नाच नचायौ।

‘सूरदास’ तब बिहसि जसोदा, लै जर कठ लगायौ॥

—(अष्टछाप के कवि, पृ० ११२)

बालक्रीडा का यह लोकचित्र कबीर की कविता में मिलना कठिन है क्योंकि इस ओर तो कबीर की प्रवृत्ति कभी आकृष्ट ही नहीं हो सकती थी। उसका निर्गुण ब्रह्म तो घट-घट का वासी है, वह भला माखन चुराने गोकुल में क्यों जायगा। उसके लिए न तो गोकुल का ही कुछ महत्व है और न पंचवटी का ही—
इसी समय पौ फटी पूर्व में।

पलटा प्रकृति पटी का रंग;

किरण-कटकों से श्यामाम्बर

फटा, दिवा के दसके अंग।

कुछ-कुछ अरुण सुनहली कुछ-कुछ

प्राची की अब भूषा थी;

पंचवटी का द्वार खोल कर

खड़ी स्वयं क्या ऊषा थी ?

—(पंचवटी, पृ० ३८ पद ६३)

प्रकृति के साथ इस प्रकार सीता देवी का एकीकरण कर देना कबीर की प्रवृत्ति नहीं थी। कबीर ने तो जो कुछ भी कहा है वह स्पष्ट ही कहा है और जो कुछ उसने स्पष्ट कहा है उसमें भी कलात्मकता है—क्योंकि स्पष्ट कहना काव्य की मैं सबसे बड़ी कला मानता हूँ।

कबीर की यह स्पष्टवादिता और भी निखर जाती यदि वह अपनी कविता का क्षेत्र कुछ व्यापक कर पाते परन्तु इस ओर तो कभी उनका सम्भवतः ध्यान ही नहीं गया होगा। कविता उनके सामने सर्वदा ही माध्यम के रूप में आई और इसलिए इसमें निखार लाने की प्रवृत्ति भी हम कबीर में नहीं पाते। श्रीवास्तव जी का ऊपर दिया हुआ उदाहरण हमारे इसी विचार की पुष्टि करता है।

कविता का विषय—कबीर की कविता का क्षेत्र उनकी धार्मिक प्रवृत्तियों से प्रथक नहीं हो सकता था। निर्गुण-भक्ति और अन्तर्मुखी साधना का प्रधान विचारक काव्य के लौकिक पक्ष की ओर दृष्टि डाल ही नहीं सकता था, इसलिए तो उनके काव्य का क्षेत्र इतना सकीर्ण रह गया। कबीर की कविता के प्रधान विषय ससार की असारता, माया का प्रपंच, शरीर की अनित्यता, विरक्ति, ब्रह्म मिलन की व्याकुलता, भगवान् के साक्षात्कार की प्रसन्नता, आत्मा और परमात्मा में विलीनता, आचरण की सभ्यता, आडम्बरो का खण्डन इत्यादि ही रहे हैं। इन्हीं विषयों के अन्तर्गत इन्द्रियों की लालसा की निन्दा, काम क्रोधादि विकारों की निन्दा, भाषा की निन्दा असाधुओं की निन्दा तथा गुरु की महिमा, साधुओं का गुणगान, जीव पर दया, सदाचारों की प्रशंसा, सत्य गुणगान इत्यादि भी आ जाते हैं। खण्डन के क्षेत्र में सन्त अवधूत, पाण्डे, मुल्ला इत्यादि के जप, तप, तीर्थ, पूजा निमाज, रोजा इत्यादि की भी कबीर ने खूब खबर ली है। उपदेश, योग और बैराग्य के पद भी कबीर को वाणी में नहीं मिलते।

इन सभी विषयों में कबीर ने जो रचना भक्ति-भावना से प्रेरित होकर की थी और उसमें भी विशेष रूप से विरह का जो वर्णन किया वह बहुत ही मार्मिक बन पड़ा है और काव्य के सभी गुण उसमें वर्तमान हैं। उनमें से एक-एक पद ऐसा है कि जो भावुक साहित्य-प्रेमी के हृदय पर गहरी चोट करता है और उसमें अपने भावों के साथ पाठक को बहा ले जाने की सभी क्षमता विद्यमान है।

इस प्रकार कबीर का कविता-क्षेत्र सीमित होने पर भी आत्मा के उस तत्व को लेकर चलता है जो जीवन की अमूल्य निधि है और जिसका जीवन की आत्मिक शान्ति से सीधा सम्बन्ध है। रस का उसमें से कभी न सूखने वाला स्रोत प्रवाहित होता है और होता ही रहेगा।



कठिन पद्य और शब्दों के अर्थ—किसी भी पद्य का सही अर्थ ग्रहण करने के लिए पद्य का विषय तथा कया की शृंखला और शब्द का अर्थ जान लेना नितान्त आवश्यक है। विषय-ज्ञान, शब्द-ज्ञान में सहायक होता है और विशेष रूप से प्रसंग-शृंखला, परन्तु इनका अधिक लाभ पाठक के प्रबन्ध-काव्य में ही होता है। स्फुटपद्य का अर्थ लगाने में पाठक को यह सुविधा नहीं होती। कबीर का साहित्य स्फुट ही है और इसीलिए उनके पद्यों का अर्थ भी सदिग्ध ही रहता है। पाठको को किसी शृंखला-विशेष का आश्रय अर्थ लगाने में नहीं मिलता। इसलिए कबीर के पद्यों का अर्थ समझने के लिए यह नितान्त आवश्यक है कि पाठक पहले पद्य में प्रयुक्त शब्दों का सही-सही अर्थ लगा सके और तभी वह अभीष्ट अर्थ तक पहुँच सकता है। कबीर की वाणी का विषय सदिग्ध नहीं है इसी लिए अर्थग्रहण करने में अधिक कठिनाई नहीं हो सकती। परन्तु यह कठिनाई उसी दशा में नहीं होगी जब पद्यों में प्रयुक्त शब्दों का अर्थ पाठक को ठीक-ठीक आता हो। यदि पद्य स्फुट है और शब्दों का अर्थ भ्रामक है, तो पाठक की समझ में पद्य का अर्थ कभी नहीं आसकता।

पद्य में जहाँ कवि शब्दों या वाक्यों द्वारा स्वयं भाव का निर्देशन करता है वहाँ पाठक को अपनी ओर से अधिक श्रम नहीं करना होता और पद्य का अर्थ भी सुगमता से ठीक बैठ जाता है। परन्तु जहाँ कवि अपनी ओर से किसी विषय-विशेष का निर्देशन नहीं करता और भावना में बहकर केवल भाव को ही व्यक्त करता है वहाँ अर्थ ग्रहण करने में कठिनाई हो जाती है। ऐसी दशा में पाठक को विषय की खोज के लिए ऊपर से आक्षेप करने की आवश्यकता होती है और अनुमान के द्वारा ही सही विषय तक पहुँचा जाता है। ऐसी दशा में पाठक को प्रत्यक्ष रूप से कोई सहायता नहीं मिलती क्योंकि यहाँ विषय और प्रसंग जानकर केवल वाक्यों और शब्दों की सगति मिलाने भर से ही उसका काम नहीं चलता। यहाँ तो पाठक को अपनी ओर से अनुभव लगाकर ही अभीष्ट अर्थ की प्राप्ति करनी होती है। केवल शब्दों और वाक्यों की सगति भर मिलाना अपूर्ण

सिद्ध हो जाता है। जहाँ पाठक को अनुमान का आश्रय लेना होता है वहाँ यह भी सम्भव है कि अनेक अनुमानित या आरोपित प्रकरणों में अर्थ की सगति बैठ जाने से पद्य के कई भिन्नार्थक रूप सामने आ खड़े हों और उनमें से सही अर्थ को ग्रहण करने की समस्या भी पाठक के सामने आजाय। बिहारी के दोहों में यह बात पूर्ण रूप से चरितार्थ होती है और उसी के साथ-साथ जब पंडित लोग केशव की रामचन्द्रिका में भी उसी प्रकार का प्रयास करते हैं तो वह उपहासास्पद सा प्रतीत होने लगता है। इसका प्रधान कारण यही है कि रामचन्द्रिका के विषय की एक परम्परा है, एक शृंखला है और कविता का विषय भी उसी से बँध कर चलता है। परन्तु बिहारी की कविता में इस प्रकार की कोई शृंखला नहीं है और इसीलिए चमत्कारवादी आचार्यों को भाषा के खींचतान में सुगमता हो जाती है। फिर बिहारी का लक्ष्य भी कुछ-कुछ-इसी दिशा में रहा है परन्तु कबीर में इस प्रकार की प्रवृत्ति हमें देखने को नहीं मिलती। भाषा का चमत्कारिक प्रयोग करना कबीर को अभीष्ट नहीं था। कबीर का तो विचार पूर्ण रूप से स्थिर था, उसकी भावना भी स्थिर थी और उसका विषय तो इतना स्थिर था कि उसे हिलाया डुलाया ही नहीं जा सकता। इस लिए कबीर की कविता का अर्थ लगाते समय उसके विषय को पूर्ण रूप से आत्म-सात् करने की आवश्यकता है। इसके पश्चात् रह जाता है शब्दों का ज्ञान। शब्दों के ज्ञान में कुछ कठिनाई अवश्य सामने आती है। उसका प्रधान कारण यही है कि कबीर ने विषय को तूल न देने के लिए और उसे कुछ गम्भीर बनाने के लिए जहाँ पद्यों में उलटवासियों की शैली को अपनाया है वहाँ वाक्यों को भी तोड़ा मरोड़ा है। इसके अतिरिक्त सन्धियों और शब्दों के प्रयोग में भी कवि ने सक्षेप में बहुत कुछ कह जाने की ही प्रवृत्ति को अपनाया है। सक्षेप में बहुत कुछ कह जाने की वह प्रवृत्ति है जिसके कारण उनके अभीष्ट अर्थ तक पहुँचने में कठिनाई होती है।

कबीर का विषय भी कुछ गूढ़ है और उसमें योग तथा आध्यात्मिक तत्वों का जो निरूपण किया गया है उसे समझाने में साधारण पाठक को कठिनाई होती है। इसलिए कबीर के सीधे-साधे साधारण भाषा में जँचने वाले पद्य भी पाठक की समझ में नहीं आते।

पिछले अध्यायों में हम कबीर के धार्मिक और दार्शनिक सिद्धान्तों की सक्षेप में विवेचना कर आये हैं। उस पर साधारण अध्ययन भी पाठकों को कबीर की रचना के समझने में सहायक सिद्ध होगा।

कबीर की अटपटी सी लेखन-शैली देखकर पाठक को बिदक नहीं जाना चाहिए, विषय को समझकर शब्दों का थोड़ा ज्ञान प्राप्त करके यदि पाठक कबीर की रचना को समझने का प्रयास करे तो उसे विशेष कठिनाई नहीं होगी। रमैनियाँ तो प्रबन्धात्मक हैं ही, इसलिए उनका अर्थ लगाना भी कठिन नहीं है। पद्यों में कबीर ने विषय पर या तो पद्य के आरम्भ में ही जोर दे दिया है या उसके अन्त

मे उसे स्पष्ट कर दिया है। जिन पद्यो मे आदि और अन्त कही पर भी जोर नहीं है ऐसे पद्य बहुत कम है और जो है भी उनमे भी कही-न-कही से विषय की झलक आ जाती है। पाठक को सोच-विचार कर पढ़ने मे अधिक कठिनाई नहीं होगी।

कबीर की साखियो का विषय खोजने मे पाठक को कुछ कठिनाई होती है क्योंकि वहाँ कवि ने कोई स्पष्ट संकेत नहीं किया। परन्तु पाठक यदि साखी को पढ़कर उसके अगो को ठीक से सम्बद्ध कर लेगा तो उसे अर्थ-ग्रहण करने मे विशेष कठिनाई नहीं होगी और अभीष्ट अर्थ स्पष्ट हो जायगा। वाक्यार्थान्वय द्वारा पद्य का स्पष्ट अर्थ समझने मे कठिनाई नहीं होगी।

उलटवासियाँ हिन्दी मे कबीर द्वारा ही प्रचलन मे आई परन्तु कबीर से पूर्व नाथ-पन्थी योगी और सहजायानी सिद्धो ने भी इस प्रणाली को अपनाया था। कबीर जैसी उलटवासियो के पद गोरखनाथ के भी मिलते है।

कबीर ने अपनी उलटवासियो मे जिस प्रकार की उक्तियाँ प्रस्तुत की है उस प्रकार की उक्तियाँ उपनिषदो मे भी मिलती है और यह भी सम्भव है कि यदि इस परम्परा को वैदिक साहित्य तक लेजाने का प्रयास किया जाय तो यह प्राचीन तन्त्रादि के ग्रन्थो तक पहुँच जाय।

कबीर की उलटवासियो को समझने के लिए उनकी भाषा की सन्धियो को समझ लेना नितान्त आवश्यक है और सन्धि को समझने के लिए विषय तथा शब्द-ज्ञान की आवश्यकता है। यह तभी सम्भव है जब पाठक को कबीर की साधना का भी सामान्य ज्ञान हो।

शब्दार्थ-बोध—जिस प्रकार पद्य का प्रस्तुत अर्थ वाक्यार्थो के अन्वय से प्राप्त हो जाता है उसी प्रकार शब्दार्थ-बोध से वाक्य का अर्थ निकलता है। वाक्यार्थ का सही ज्ञान करने के लिए वाक्यो मे प्रयुक्त शब्दो का अर्थ प्रयोग पाठक को सही-सही ज्ञात होना आवश्यक हो जाता है। इस प्रकार पद्य का सही अर्थ लगाने के लिए पहले शब्दार्थ, फिर शब्द-प्रयोग, फिर वाक्यार्थ और उसके भी बाद वाक्यार्थान्वय की आवश्यकता होती है। इस क्रम से किसी भी कविता का अध्ययन बहुत ही सुगमता से किया जा सकता है। कबीर की कविता इस नियम से बाहर की कोई विशेष वस्तु नहीं है।

कवियो की शब्द विशेषो को प्रयोग करने की कुछ विशेष शैलियाँ भी होती है। किसी कवि-विशेष की रचनाओ का अध्ययन करने से पूर्व उसकी इन शैलियो पर अधिक ध्यान दे लेने से अर्थ-ग्रहण मे सुगमता होती है।

कबीर की उलटवासियो मे अनेको पद ऐसे है कि जिनका अर्थ सामान्य पद्धति से नहीं लगाया जा सकता। साधारण शब्द-कोश, व्याकरण और अर्थ ग्रहण करने के साधनो की सहायता उनके अभीष्ट अर्थ प्राप्त करने के लिए पर्याप्त नहीं है। “धरती के बरसने से अम्बर का भीगना (बा० प० १६२),

समुद्र में आग लगना और नदियों का जलकर कोयला हो जाना (बानी, सा० ४।१०), अशुभभाव और विरुद्ध प्रतीत होने वाली बातों का ऐसे सामान्य रूप में उल्लेख पाया जाता है मानो ये कबीर की स्वाभाविक भाषा का अंग रही हों और इनमें उन्हें कुछ भी प्रयत्न न करना पड़ा हो। परन्तु इनको पढ़ या गुनकर साधारण पाठक या श्रोता की तो यह स्थिति हो जाती है कि या तो वह भौचक्क होकर अर्थहीन शून्यावलोकन करने लगता है, अथवा कबीर को असंगत-वक्ता समझ कर उधर ध्यान देने की आवश्यकता ही नहीं समझता।”

—(कबीर साहित्य का अध्ययन-पृ० २४७-२४८)

इस प्रकार की कबीर की कविता को केवल भाषा-ज्ञान से ही नहीं समझा जा सकता। इसकी समझने के लिए उनके कुछ वाक्य विशेषों और उनके कुछ प्रयोग विशेषों को जान लेने की आवश्यकता है। कबीर के सिद्धान्त विशेषों के विषय में हम विस्तार के साथ पीछे अध्ययन कर चुके हैं।

कबीर की वाणी में हम जिन शब्दों का प्रयोग देखते हैं, और विशेष रूप से उलटवासियों में जहाँ ‘सिंह गाय को चराता है’ और ‘मुर्गा बिल्ली खाता है’, उनका सीधा अभिधात्मक अर्थ ग्रहण नहीं किया जा सकता। साधारण कोष में मिलने वाले अर्थ से तो उन पद्यों की समझना असम्भव ही है। उनके लिए तो साम्प्रदायिक कोष का अध्ययन आवश्यक हो जाता है।

साम्प्रदायिक शब्द प्रयोग के नाते ही कबीर की वाणी को समझा जा सकता है। परन्तु यहाँ भी एक कठिनाई सामने आती है और वह यह कि एक तो वह अर्थ लोक-प्रसिद्ध नहीं है और दूसरे वह सम्प्रदायों में भी एक ही अर्थ में प्रयुक्त नहीं होते। अभिधा द्वारा कबीर के पद्यों का अर्थ लगाने में कठिनाई ही होती है और वहाँ पर लक्षणा का ही आश्रय ग्रहण करना होता है। इसलिए कबीर के पद्यों का अध्ययन करते समय पहले वाच्यार्थ खोजने का प्रयत्न करना चाहिए और यदि वह अभीष्ट अर्थ तक पहुँचाने में असमर्थ हो तो लक्षणा का आश्रय लेकर अर्थ ग्रहण करने में कोई सकोच नहीं होना चाहिए परन्तु यह लक्षण भी कबीर की साधना-पद्धति के अनुकूल होना आवश्यक है।

कुछ शब्द ऐसे भी हैं जो प्राचीन होने के कारण बदल से गये हैं और उनका वही रूप जो पद्यों में है कोषों में नहीं मिलता परन्तु इन शब्दों का अर्थ निकाल लेना कुछ कठिन काम नहीं है। शब्द की जरा जाँच पड़ताल करने से वह स्पष्ट हो जाता है। इसी प्रकार गाने इत्यादि से जो शब्द-भेद पैदा हो गये हैं, वह भी समझ में आ जाते हैं। इसी प्रकार कुछ रूढ़ि-शब्द भी हैं जिनको कबीर ने या तो स्वयं गढ़ा है या नाथ-पन्थी अथवा सहचारियों से लिया है और बाद में उनका प्रचलन सभी सन्तों की वाणियों में मिलता है।

शब्दार्थ

अजपाजप—यह जप की वह अवस्था है जिसमें माला, होठ, जीभ आदि की क्रिया न हो। यह जप की चरमावस्था है जिसका सम्बन्ध केवल मन से है।

अबिहङ—परमात्मा से अविच्छेद्य होना। तादात्म्य हो जाना।

चाणक—नीति, चातुर्य।

जर्णा—जलना, पचना। मनोवृत्तियों का दमन, मन की उत्सुकता और अशान्ति का शमन करना।

ज्ञान चौतीसा—ॐ तथा क, ख, ग, घ, ङ, च, छ, ज, झ, ञ, ट, ठ, ड, ढ, ण, त, थ, द, ध, न, प, फ, ब, भ, म, य, र, ल, व, श, ष, स, ह,— इन तैत्तिरीय अक्षरों से आरम्भ करके कही हुई ज्ञान-उक्तियाँ।

परचा प्रत्यभिज्ञान, पहिचान, आत्मस्वरूप का ज्ञान, परमात्मा का साक्षात्कार।

पारिष—परब।

बिरहुली—बीजक का एक प्रकार का राग या गीत। मूल रूप में सर्प का विष उतारने को गाया जाने वाला गीत। (विरोहण = एक सर्पों के देवता का नाम)

बीजक—वल्लरी, बेल, लता। माया, त्रिगुण या विषय-वासना रूपी बेल, सुबुद्धि रूपी बेल।

मधि—मध्य, बीच। द्वन्द्व से परे, सुख-दुःख, स्वर्ग-नरक, हिन्दू-मुसलमान आदि विरोधी भेदों से मुक्त।

रमैनी—रामायण के ढग पर रची हुई कबीर आदि सन्तों की वाणी। दोहे चौपाइयों के बन्ध की यह परम्परा मानस से बहुत पुरानी है, परन्तु इसका रमैनी नाम, शायद रामायण के आधार पर पड़ा है।

लांबि—लम्बाई, गहराई, थाह, इयत्ता। ब्रह्म स्वरूप की अनन्तता या अगम्यता।

लै—लय, स्थूल का सूक्ष्म मे, व्यक्त का अव्यक्त मे, ध्याता का ध्येय में मिलकर एक हो जाना ।

बिप्रमतीसी—विप्रवतीसी, बीजक मे ब्राह्मणो के कर्मों की आलोचना जो तीस चौपाईयो और एक दोहे, ३२ पक्तियो मे है ।

सहज—राम के मिलने का सहज उपाय, हठयोगी क्रियाओ से मुक्त योग ।

सहज समाधि—ब्रह्म मे साक्षात्कार की अवस्था, मुक्तावस्था, पूर्ण आनन्द स्वरूप मे लय ।

साखी—साक्ष्य । साक्षात्कार । सन्तो की अनुभवपूर्ण वाणी, यह प्राय दोहो मे कही गई है ।

साखीभूत—वह (सन्त) जिसे साक्षात्कार हुआ है ।

सुरति-निरति—सुरति=श्रुति, शब्द, वाक् । श्रवण (सुनने) की वृत्ति अन्तर्नाद-श्रवण । ध्यान, लगन । वृत्ति, वासना ।

अंकुर—अहंकार ७, बड़ा ज्ञान १५० ।

अगना—हृदय २०७ ।

अंबर—अन्तःकरण १६२, आत्मा १६२, २८० ।

अकास—आकाश, अन्तःकरण १५७, १६२; ऊँची दशा १२, १७७,

आत्मा, आत्मस्थान, परमात्मा की दिशा ६६, ३२८, ३२९ ।

अगनि (अग्नि)—विरह या ज्ञानविरह की ज्वाला ११२, ब्रह्मा की ज्वाला ७, ६६, ७१, ७४, १५५, १६०, २०४ ।

अब की घरी—सुबुद्धि २२९ ।

अमृत—ज्ञान, ब्रह्म का नाम ५, परमात्मा १८, १५२, १६२; रामरम १७४, २०४ ।

अमृतफल—ब्रह्म-दर्शन ७२ ।

आगनि (आंगन में)—हृदय मे १७७ ।

आन बहू—अनभौ (अनुभव) १३ ।

इहि गाँइ (गाँव)—इस शरीर मे २२२ ।

उदिध (उदधि)—शरीर, अन्तःकरण १६८ ।

ऊँट—मन १७७ ।

औलौटी—इन्द्रियाँ ८, २२ ।

कत—परमात्मा ३७१ ।

कवलि (कदली)—शरीर २१०, ३२८ ।

कलस—आत्मकमल २८० ।

कवल—(कमल)—नाभिकमल २०२, षट्चक्र २०२ परमात्मा के ।

काइथ—मन २२२ ।

कामधेनु—मन की वृत्ति १५२ ।

मलिक
मुहम्मद जायसी

जायसी की जीवनी—खेद का विषय है कि साधारण कवियों की तो बात क्या हिन्दी साहित्य के महाकवियों के जीवन-वृत्तों के विषय में भी अभी तक हमारी जानकारी पूर्ण नहीं हो सकी। इसका प्रधान कारण यही है कि न तो इन महाकवियों ने ही कभी इस बात की आवश्यकता महसूस की और न किसी अन्य समकालीन लेखक ने ही उसका सही लेखा-जोखा प्रस्तुत करने का प्रयास किया। जो सामग्री मिलती भी है वह भी अनेकों कारणों से सदिग्ध ही ठहरती है। विशेष रूप से भक्त कवियों के विषय में उनके शिष्यों की जो सूचनाएँ मिलती हैं वे आज जीवन-वृत्त पर प्रकाश डालने में सर्वथा अपूर्ण हैं। महाकवि जायसी के जीवन-वृत्त पर प्रकाश डालने के लिए दो प्रकार की सामग्री हमें उपलब्ध है १. अतर्साक्ष। २. बहिर्साक्ष। इनके अतिरिक्त कुछ किंवदंतियों के भी आधार उपलब्ध है, परन्तु वे अधिकांश में अविश्वसनीय हैं।

जायसी का जन्म—मलिक मोहम्मद जायसी की एक फारसी लिपि की पुस्तक 'आखिरी कलाम' मिलती है। यह पुस्तक बाबर के समय में (सन् १५२८ ई० के लगभग) लिखी गई थी। कवि ने इस पुस्तक में अपने जन्म की ओर संकेत किया है—

भा अवतार मोर नव सदी। तीस बरस ऊपर कवि बदी।

(जायसी पृष्ठ ३८४)

इस पंक्ति का 'नव सदी' ही यदि शुद्ध पाठ माना जाय तो जायसी का जन्म काल १०० हिजरी (सन १६४२) के लगभग निश्चित होता है। कवि की उक्त पंक्ति के दूसरे भाग का अर्थ यह निश्चित होता है कि तीस वर्ष की आयु में जायसी ने सुन्दर कविता करनी आरम्भ कर दी थी।

जायसी ने अपने जन्म के समय की स्थिति का वर्णन किया है। वह लिखते हैं कि उस समय एक बहुत बड़ा भूकम्प आया तथा साथ ही भारी सूर्य-ग्रहण भी पड़ा था।

जायसी का जन्म स्थान—कुछ विद्वानों का मत है कि मलिक मुहम्मद जायसी किसी अन्य स्थान के रहने वाले थे और बाद में आकर जायस में बस गये। पं० सुधाकर और डाक्टर ग्रियर्सन का यही मत है कि कवि यहाँ का रहने वाला नहीं था। इनके इस कथन का आधार जायसी की निम्नलिखित पंक्ति है :

जायस नगर धर्म अस्थानू । तहाँ आइ कवि कीन्ह बखानू ॥

‘तहाँ आइ’ शब्दों के आधार पर डा० ग्रियर्सन और पं० सुधाकर का मत यह बना कि जायसी ने कहीं बाहर से आकर जायस में निवास किया और वही पर पद्मावत की रचना की। परन्तु इस विषय में आचार्य रामचन्द्र शुक्ल का विचार इनके विपरीत है।

‘—पर यह ठीक नहीं। जायस वाले ऐसा नहीं कहते। उनके कथनानुसार मलिक मुहम्मद जायस के ही रहने वाले थे। उनके घर का स्थान अब तक वहाँ के कचाने मुहल्ले में बताते हैं।’^१

अतः साक्ष के आधार पर भी जायस उनका जन्म स्थान सिद्ध होता है। कवि ने लिखा है

जायस नगर मोर अस्थानू ।

नगर क नांव आदि उदयानू ॥

तहाँ दिवस दस पहुँचै आएऊँ ।

भा बैराग बहुत सुख पाएऊँ ॥

यहाँ ‘पहुँचै कहने का तात्पर्य भी कुछ विद्वान् कवि के बाहर से आकर जायस में बसने से ही लगाते हैं परन्तु हमारे विचार से कवि ने वैराग्य-भावना से प्रेरित होकर ही ‘पहुँचै’ शब्द का प्रयोग किया है। इन पंक्तियों के पश्चात् “जायस नगर धर्म अस्थानू। तहाँ ‘आइ’ कवि कीन्ह बखानू ॥” ‘आइ’ शब्द का अर्थ भी स्पष्ट हो जाता है। उक्त वैराग्य की शब्दावली में ‘आइ’ शब्द का अर्थ जन्म लेना ही लगाना उचित है।

जायस नगर का पहला नाम ‘उद्यान’ था। इस विषय में डा० कमल कुल-श्रेष्ठ लिखते हैं, “जायस के निवासी उदयनगर का सम्बन्ध उद्दालक मुनि से जोड़ते हैं, जिनकी चर्चा महाभारत आदि ग्रन्थों में आई है। उद्दालक का अर्थ शहद भी होता है। सम्भव है, यह नगर पहले शहद के लिए प्रसिद्ध हो। कुछ लोगो का मत है कि यह उद्यान नगर का बिगड़ा हुआ रूप है। सम्भव है कि पहले यह जगह उद्यानों के लिए प्रसिद्ध हो। कुछ लोग इसका नाम उजालिक नगर भी देते हैं। इस विषय में देखिये—

अवध गजटियर भाग १, डिस्ट्रिक्ट गजटियर (राय बरेली), दे ज्योग्रेफिकल डिक्शनरी आव ऐशेन्ट एण्ड मिडीवल इण्डिया।

जायस शब्द 'जैश' शब्द से बिगड़कर बन सकता है। फ़ारसी में जैस का अर्थ पड़ाव होता है। शायद मुसलमान वहाँ आकर रहे हों। इससे 'जैश' से बिगड़ कर इसका नाम 'जायस' पड़ गया हो। दूसरे शब्द 'जा ए-ऐश' से भी इसका सम्बन्ध हो सकता है, जिसका अर्थ 'खुशी या आराम की जगह' होता है। शायद मुसलमानों की सेना ने कभी यहाँ पर आराम किया हो। तीसरे शब्द 'जाएस्त' से भी इसका सम्बन्ध हो सकता है, जिसका अर्थ है 'यह जगह है।' शायद कभी मुसलमानों ने यहाँ की उपजाऊ एवं हरी-भरी भूमि देखकर 'जाएस्त' कहा हो और इसका नाम भी वही पड़ गया हो।

यहाँ के निवासियों का विश्वास है कि यह जगह अच्छी नहीं है। हिन्दू एवं मुसलमान दोनों इसका नाम सवेरे-सवेरे नहीं लेते। डर रहता है कि सवेरे-सवेरे यह नाम लेने से दिन भर रोटी नहीं मिलेगी और कोई आफत आ जाएगी। यह लोकोक्ति भी प्रचलित है—'जाइस जाइसना, जाइस तौ रहिसना, रहिसतौ खाइसना, साइस तौ सौइस ना, सोइस तौ रोइसना।'^१

जायसी का नाम और वंश — महाकवि जायसी का असली नाम मुहम्मद था और जायस में रहने के कारण इन्हे लोगो ने जायसी कहना प्रारम्भ कर दिया था अर्थात् जायस के रहने वाले। इस प्रकार के प्रयोग हमें मुसलमान शायरो के नामों के साथ आज भी मिलते हैं। जैसे लखनवी, देहलवी, मलीहाबादी, मुरादाबादी, बरेलवी, मेरठी इत्यादि।

इसका संकेत हमें अतर्साक्ष से भी मिलता है :

एक नयन कवि मुहम्मद गुनी। सोइ बिमोहा जेइ कवि सुनी ॥

जग सूझा एकै नयना हाँ। उआ सूक सूक जस नखतन्ह माहा ॥

— जायसी ग्रन्थावली पृ० ८

महाकवि जायसी जहाँ हृदय के इतने सुन्दर और मोहक थे वहाँ शरीर से बहुत ही कुरूप और काने थे। कुछ विद्वान् उन्हें जन्म से ही एकाक्षी मानते हैं तथा दूसरों का मत है कि शीतला के प्रकोप से उनकी एक आँख जाती रही थी। हमें दूसरा ही मत मान्य है।

मुहम्मद बाईं दिसि तजा, एक सखन एक आँखि।

उक्त पंक्ति से सिद्ध होता है कि कवि बाईं आँख और बाँये कान से रहित थे।

जायसी का परिवार — महाकवि जायसी का परिवार जायस के कचाने मुहल्ले में रहता था। इनके पिता का नाम मलिक शेख ममरेज या मलिक राजे अशरफ था। इनके परिवार के लोग किसान थे। जायसी प्रारम्भ से ही बड़े

दयालु और ईश्वर-भक्त थे। जायसी कभी अकेले खाना नहीं खाते थे। जो कोई भी उन्हें आस-पास में दिखाई देता था उसे ही वह अपने भोजन में शामिल कर लेते थे। एक कथा प्रचलित है कि एक बार जब जायसी भोजन करने के लिए बैठे तो आस-पास में कोई अन्य व्यक्ति साथ भोजन करने के लिए दिखलाई न दिया। अन्त में एक कोठी दिखलाई दिया। जायसी ने उस कोठी को ही अपने साथ भोजन पर बिठला लिया। भोजन करते-करते उस कोठी के शरीर से कोढ़ चूकर खाने में गिर पड़ा। मलिक मुहम्मद जायसी ने वह अपने खाने के लुकमे में उठा लिया। कोठी ने जायसी का हाथ रोककर कहा, “इसे तुम न खाओ, मैं खाऊँगा।” परन्तु जायसी उसे तुरन्त खा गये। इस घटना के पश्चात् वह कोठी अदृश्य हो गया और कहते हैं तभी से जायसी की लगन भगवान् के प्रति पहले से कई गुनी अधिक हो गई। अखरावट के एक दोहे में कवि ने इस घटना की ओर संकेत किया है।

बुंदहि समुद समान, यह अचरज कासौ कहाँ ।

जो हेरा सो हेरान, मुहम्मद आपुहि आपु महीं ॥

कहते हैं जायसी के पुत्र भी थे, परन्तु उनकी मृत्यु किसी दीवार के नीचे दबने या अन्य दुर्घटना से हो गयी। इसका जायसी पर और भी गहरा प्रभाव पड़ा और वह विरक्ति की ओर झुक कर घर से निकल गये।

जायसी की माता के नाम का अभी तक पता नहीं। मुहम्मद जायसी के दो भाई और थे—

१. मलिक शेख मुजफ्फर ।

२. मलिक शेख हाफिज ।^१

उक्त दो भाइयों में मलिक शेख हाफिज के वंशज जायस में आज भी हैं। जायस के एक शेख के पास वंश-वृक्ष^२ भी है परन्तु वह आधुनिक है, पुराना नहीं। इसलिए वह विश्वस्त नहीं। जायसी के माता-पिता की मृत्यु इनके बाल-काल में ही हो गई थी।

जायसी का बचपन और विवाह—माता-पिता की मृत्यु के पश्चात् यह बचपन से ही साधुओं की सगति में रहने लगे थे।^३ इनका बचपन कोई आनन्द-मय बचपन नहीं था। बड़े होने पर इनका विवाह हुआ अथवा नहीं यह विवादास्पद है। एक जनश्रुति के आधार पर इनका विवाह हुआ और दूसरी के आधार पर नहीं हुआ। पहले के आधार पर बचपन में ज्यों ही साधुओं की सगति

१. वही ।

२. ना० प्र० प० भाग २१—पृष्ठ ४६ ।

३. वही भाग २१—पृष्ठ ४३ ।

मे गये सो गये, परन्तु दूसरी मे इनके पुत्रो का मकान के नीचे दबकर मर जाने का जिक्र आता है ।

जायसी के मित्र—जायसी के चार मित्र थे । इनके चार मित्रो के विषय मे जहाँ अतर्साक्ष से बहुत से प्रमाण मिलते है वहाँ जन-श्रुतियाँ भी प्रचलित है । मलिक यूसूफ, मलिक पट्टी मुहम्मद कलाना के जमींदार थे, जिनके वश मे कोई भी जिन्दा नहीं बचा ।^१ मालार खादिम मालार पट्टी मे रहते थे और यह शाहजहाँ के समय तक जिन्दा रहे । इनकी हैमियत साधारण थी परन्तु यह तलवार चलाना खूब जानते थे । यह दानी और बुद्धिमान व्यक्ति थे ।^२ मियाँ सलौने नामक जायस मे उस समय तीन व्यक्ति थे । ये तीनों ही सज्जन थे । जन-श्रुति के आधार पर इन तीनों का ही जायसी से प्रेम था । ये दोनों ही वीर, उदार और शेख बड़े धनी व्यक्ति थे । इनमे से एक जायसी के भाई तथा दूसरे बहनोई थे । शेख बड़े नाम के पाँच व्यक्ति कहे जाते है ।^३ इसके विषय मे कवि की निम्न-लिखित पक्तियाँ देखिये

चारि मीत कवि मुहमद पाए । जोरि भिताई, सिर पहुँचाए ॥

यूसूफ मलिक पंडित बहु ज्ञानी । पहलै भेद बात वै जानी ॥

पुनि सेलार कादिम मतिमाहाँ । खांडे दान उभै निति बाहाँ ।

मिया सलौने सिघ बरियारू । वीर खेतरन खडग जुझारू ॥

शेख बड़े, सब सिद्ध बखाना । किए आदेश सिद्ध बड़माना ॥

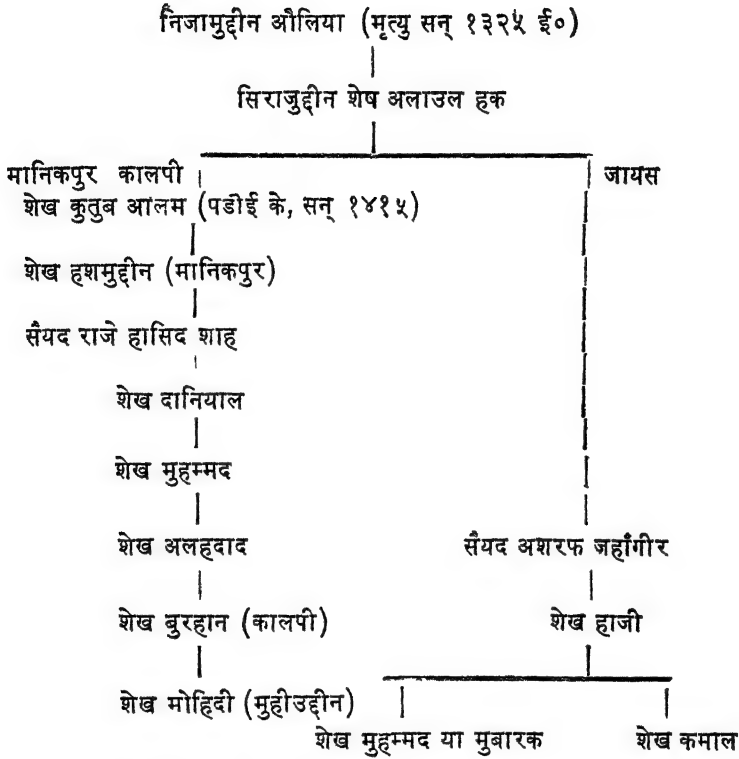
चारिउ चतुरदसा गुन पढे । औ सजोग गोसाई गढ़े ॥

जायसी के गुरु जायसी निजामुद्दीन औलिया की शिष्य-परम्परा मे आते है । यह परम्परा दो शाखाओ मे विभाजित हुई, एक जायस वाली तथा दूसरी मानिकपुर कालपी वाली । इन दोनों परम्पराओ का उल्लेख कवि ने किया है । मानिकपुर कालपी वाली शाखा लम्बी है । परन्तु जायस वाली शाखा का उतने विस्तार के साथ कवि ने उल्लेख नहीं किया । फिर भी अपने दीक्षा-गुरु अशरफ जहाँगीर तथा उनके पुत्र का उल्लेख मिलता है । सूफियो के अनुसार ये दोनों परम्पराएँ इस प्रकार है .

१. ना० प्रा० पृष्ठ ५३ ।

२. वही ।

३. वही पृष्ठ ५५—५६



मानिकपुर कालपी वाली परम्परा का उल्लेख कवि ने 'पद्मावत और अख-रावट' दोनों में विस्तार से किया है। डा० ग्रियर्सन ने इसीलिए सैयद अशरफ जहाँगीर को उनका गुरु न मानकर, मानिकपुर वाली परम्परा के शेख मोहिदी को उनका गुरु माना है।

१ सैयद अशरफ पीर पियारा । जेहि मोहि दीन्ह पंथ उजियारा ॥
ओहि घर रतन एक निरमरा । हाजी सेख सब गुन भरा ॥
तेहि घर दुइ दीपक उजियारे । पथ देइ कहूँ दई सँवारे ॥
सेख मुहम्मद पून्यो करा । सेख कमाल जगत निरमरा ॥^१

२—गुरु मेहिदी सेवक मै सेवा । चलै उतराइल जेहि कर खेवा ॥
अगुवा भए सेख बुरहानू । पंथ लाइ मोहि दीन्ह गयानू ॥
अलहदाद भल तेहि कर गुरु । दीन दुनी दोसन सुरखरू ॥
सैयद मुहम्मद के वै चेला । सिद्ध पुरुष सगम जेहि खेला ॥

दानियाल गुरु पथ लगाए । हजरत ख्वाजा खिजिर तेहि पाए ॥^१
 भए प्रसन्न ओहि हजरत ख्वाजे । लिए मेरइ जहँ सैयद राजे ॥
 ३—मानिक एक पाएउँ उजियारा । सैयद असरफ पीर पियारा ॥^२
 ४—पा — पाएउँ गुरु मोहिदी मोठा । मिला पथ सो दसन दीठा ॥
 नाव पियार सेख बुरहानू । नगर कालपी हुत गुरु थानू ॥
 औ तिन्ह वरस गोसाई पावा । अलहदाद गुरु पथ लखावा ॥
 अलहदाद गुरु सिद्ध नबेला । संयद मुहमद के बै चेला ॥
 सैयद मुहमद दीर्घ साचा । दानियाल सिख दीन्ह सुबाचा ॥^३

उक्त पद्यांशों से कवि की आस्था शेख मोहिदी और सैयद अशरफ दोनों में प्रतीत होती है। पद्मावत और अखरावट में तो कवि ने दोनों गुरुओं को मान्यता दी है परन्तु अपने 'आखरी कलाम' में केवल सैयद असरफ जहाँगीर का ही जिक्र किया है। जायसी ने पीर शब्द का भी प्रयोग सैयद असरफ के ही नाम से पहिले किया है। और अपने को उन्हीं का बन्दा माना है। आचार्य रामचन्द्र शुक्ल लिखते हैं—“ • इससे हमारा अनुमान है कि उनके दीक्षा-गुरु तो थे सैयद अशरफ, पर पीछे से उन्होंने मुहीउद्दीन की सेवा भी करके उनसे बहुत कुछ ज्ञानोपदेश और शिक्षा प्राप्त की। जायसवाले तो सैयद अशरफ के पोते मुबारकशाह बोंदले को उनका पीर बतलाते हैं, पर यह ठीक नहीं जँचता।” हमारे मत से भी सैयद अशरफ पर ही गुरु के रूप में महाकवि जायसी की आस्था दिखलाई देती है और अन्य महापुरुषों के प्रति जो उनकी उदारता और सद्बिचार दिखलाई देते हैं, वह उनके हृदय की विशालता है जिनमें हर बुद्धिमान और नेक ज्ञानी स्थान प्राप्त कर सकता था।

जायसी का सत्संग—मलिक मुहम्मद जायसी का सत्संग जहाँ एक ओर मुसलमान साधू-सन्तों के साथ था वहाँ दूसरी ओर कई अन्य सम्प्रदायों में भी वह उठते-बैठते थे। गोरखपन्थी, रसायनी वेदान्ती इत्यादि सभी सम्प्रदाय-वादियों के साथ उनका सत्संग चलता था। हिन्दू-साधू-सन्तों के इस सत्संग से महाकवि जायसी ने बहुत-सी बातें सीखीं। हठयोग, वेदान्त और रसायन इत्यादि की जो बातें उनके साहित्य में मिलती हैं वे सब इसी कारण हैं। इगला, पिगला और सुम्ना नाडियों तथा नाभिचक्र (कुण्डलिनी) हृत्कमल, दशमद्वार (ब्रह्मरध) इत्यादि का वर्णन पद्मावत में मिलता है। ब्रह्म की अनुभूति के लिए योगी कुण्डलिनियों को जगाकर ब्रह्मरध तक पहुँचने का प्रयास करता है। योगी की यह साधना निर्विघ्न समाप्त नहीं होती। जायसी ने योग की इस कथा में

१. पद्मावत-स्तुति खंड—पृष्ठ ८ ।

२. जा० ग्र० पृष्ठ ३८६ ।

३. वही पृ० ३६४

ईस्लामी और भारतीय मान्यताओं का विचित्र सम्मिश्रण किया है। योग-साधना के मार्ग में जो विघ्न आते हैं उनका कारण जायसी ने शैतान को माना है और शैतान के लिए 'नारद' नाम का प्रयोग किया है। दशमद्वार का यही नारद पहरदार है और काम क्रोध इत्यादि इसके सैनिक हैं। साधको को यही बहकाता है। कवि ने अखरावट में इसका जिक्र किया है। यह नारद शैतान का काम करता है

नारद दौरि सन्त तेहि भिला । लेइ तेहि साथ कुमारग चला ॥

— (जायसी ग्रन्थावली, पृ० ३२०)

भारतीय परम्परा में नारद को झगडा लगाने वाला कहा जाता है, इसीलिए शायद जायसी ने उन्हें शैतान का रूप दे डाला है। रसायनिकों की भी बहुत-सी बातें कवि ने इस प्रकार प्रयोग की हैं जिनका उपयोग सही नहीं कहा जा सकता। गोरखपन्थियों की तो न जाने कितनी बातें मानी हैं। पद्मना स्त्रियों की सिंहलद्वीप में कल्पना गोरखपन्थियों की ही मान्यता है। जायसी एक सच्चे जिज्ञासु थे, जिन्होंने सभी धर्मों में मिलने वाली अपने मतलब की बातों को लिया है।

जायसी एक सत्संगी व्यक्ति थे, जो हिन्दू तथा मुसलमान, सभी साधु-सन्तों की सगत में बैठते थे और उनसे जो कुछ भी ग्रहणीय बातें होती थी उन्हें ग्रहण करते थे।

जायसी सिद्ध फकीर के रूप में—मलिक मुहम्मद जायसी अपने समय के एक माने हुए सिद्ध फकीर थे। उनका, जहाँ भी वह जाते थे, बड़ा मान होता था। अमेठी के राजा मानसिंह उनकी बड़ी इज्जत करते थे और उन्हें श्रद्धा की दृष्टि से देखते थे। अपने जीवन के अन्तिम दिनों में जायसी अमेठी के पास ही जंगल में रहा करते थे। जायसी की कब्र अमेठी के राजा के वर्तमान किले से पौन मील की दूरी पर है। परन्तु यह दुर्ग जायसी की मृत्यु के काफी दिन बाद बना है। यहाँ का पुराना दुर्ग इस कब्र से डेढ़ कोस की दूरी पर था। यह बात कि अमेठी के राजा को जायसी के आशीर्वाद से पुत्र हुआ और उन्होंने अपने दुर्ग के नजदीक ही उनकी कब्र बनवाई, गलत है।

जायसी की प्रसिद्धी थी कि वह अपनी जबान से जिस किसी के लिए भी जो कहा करते थे, वह अवश्य फलित होता था।

बहिर्साक्ष—जायसी के जीवन-वृत्त की उक्त जानकारी हमें अन्तर्साक्ष से प्राप्त होती है। अब हम थोड़ा-सा प्रकाश बहिर्साक्षों पर भी डालेंगे। बहिर्साक्ष से जो सामग्री उपलब्ध है वह है :

१. समसामयिक सामग्री।
२. बाद की जायसी से सम्बन्धित सामग्री।

समसामयिक सामग्री में एक जायसी का मकान और दूसरी जायसी की कब्र,—दस यही दो चीजे हैं। जायसी के मकान से जायसी की जीवन-सम्बन्धी कोई विशेष सूचना प्राप्त नहीं होती, इसी प्रकार जायसी की कब्र भी उनकी जीवन-सम्बन्धी जानकारी को आगे बढ़ाने में कोई विशेष योग नहीं देती।

जायसी के सम्बन्ध में जो लेख मिलते हैं वे काफी नवीन हैं, इसलिए उनका महत्त्व भी कुछ विशेष नहीं माना जा सकता।

अठारहवीं शताब्दी में मीर हुसैन ने अपनी मसनवी में लिखा है
 थ मलिक नाम मुहम्मद जायसी। वह कि पद्मावत जिन्होंने हैं लिखी ॥
 मर्दे आरिफ थे वह और साहब कमाल। उनका अकबर ने किया दरयापत हाल ॥
 होके मुश्ताक बुलवाया सिताब। ताकि हो सोहबत से उनकी फंजयाब ॥
 साफ बातिन थे वह और मस्त अलमस्त। लेक दुनिया तो है यह जाहिर परस्त ॥
 थे बहुत बदशक्ल और वह बदशक्वी। देखते ही उनको अकबर हँस पड़ा ॥
 जो हँसा वह तो उनको देखकर। यो कहा अकबर को होके चश्मेतर ॥
 हँस पड़े माटी पर ऐ तुम शहरयार। या कि मेरे पर हँसे बे अस्तियार ॥
 कुछ गुनाह मेरा नहीं ऐ बादशाह। सुख बासत तू हुआ और मैं सियाह ॥
 अस्ल मे माटी तो है सब एक जात। अस्तियार उसका है जो है उसके साथ ॥
 सुनते ही यह हर्फ रोया दारगर। गिर पड़ा उनके कदम पर आनकर ॥
 अलगरज उनको व एजाजे तमाम। उनके घर भिजवा दिया फिर वस्सलाम ॥
 साहबे तासीर हैं जो ए हुसैन। दिल पै करता है असर उनका सखुन ॥^१

काजी नसरुद्दीन हुसैन जायसी ने अपनी याददाश्त में जायसी की मृत्यु ४ रज्जब ९४९ हिजरी मानी है।^२ नसरुद्दीनहुसैन अवध के नवाब गुजाउद्दौला के समय में हुए थे।

कविवर जायसी का एक चित्र भी मिलता है। यह चित्र शिरेफ के पद्मावती के अनुवाद में प्रकाशित किया गया है। यह अब्दुलगनी के 'परिशयन लिटरेचर एट मुगल कोर्ट' में भी उपलब्ध है परन्तु इसकी भी प्रामाणिकता अभी से प्रसिद्ध है।

जायसी के जीवन की अन्य घटनाएँ—जायसी के जीवन की एक प्रमुख घटना का उल्लेख हम जायसी का परिवार शीर्षक के अन्तर्गत कर चुके हैं, जिस का सम्बन्ध इनके एक कोठी के साथ खाना खाने से है।

दूसरी घटना में कहा जाता है कि जायसी ने अपने 'पोस्तीनामे' में अफीम-चियों का खूब खाका खींचा है। यह खाका जब जायसी ने अपने अफीमची पीर साहब को सुनाया तो वह इन पर बहुत नाराज हुए और इन्हें श्राप दिया कि

१. नागरी प्रचारणी पत्रिका भाग २१—पृष्ठ ४४-४५।

२. जायसी ग्रंथावली (भूमिका) पृ० १०।

इनके सातों बच्चों की मृत्यु छत गिरने से हो जाय। कहते हैं अन्त में ऐसा ही हुआ। परन्तु बाद में पीरसाहब ने जायसी को क्षमा भी कर दिया और कहा कि उनका नाम और ख्याति उनकी रचनाओं द्वारा होगी।^१

जायसी के रूप के विषय में दो मत नहीं हैं। कहते हैं यह बहुत ही कुरूप थे। एक बार यह शेरशाह के दरबार में गये। इन्हें देखकर शेरशाह और उनके दरबारी हँस पड़े। जायसी ने यह देखकर अत्यन्त शांत भाव से पूछा,—“मोहि काँ हँसि, कि कोहरहि?” मतलब यह है कि तुम मुझपर हँसते हो या मेरे बनाने वाले पर। यह पक्ति इस प्रकार भी कही जाती है

“कौहरे हँसे कि मटिये।” अर्थात् कुम्हार पर हँसते हो या मिट्टी पर। यह सुनकर सब दरबारी चुप हो गये और सभी ने अपनी गलती के लिए क्षमा-याचना की। यह इनके जीवन की तीसरी प्रसिद्ध घटना है।

इस प्रकार की घटनाओं का इतिहासकार की दृष्टि से कोई विशेष महत्त्व नहीं है। ये प्रायः सभी घटनाएँ जनश्रुतियों के आधार पर कही जाती हैं, इनका कोई भी प्रामाणिक आधार उपलब्ध नहीं है।

जायसी की मृत्यु—जायसी की मृत्यु के सम्बन्ध में जनश्रुतियों के आधार पर कुछ उल्लेख मिले हैं। इनके आधार पर कवि की मृत्यु १५४२, १६३६, १६५६ ई० मानी जा सकती है। मृत्यु ई०सैयद काजी नासिरुद्दीन ने १५४२ मानी है, मु० गुलाम शरूर लाहौरी ने १६३६ मानी है और १६५६ ई०का उल्लेख ना० प्र० प० के भाग ३१-पृष्ठ ५८ पर मिलता है। जायसी ने एक बार अमेठी के राजा से कहा था कि उनकी मृत्यु किसी दिन किसी शिकारी की गोली से होगी। इस पर राजा ने उनके रहने के आस-पास के जंगल में शिकार की मनाही करा दी थी। परन्तु एक दिन एक शिकारी उधर जा निकला और उसने बाघ की गरज सुनी। उसने अपनी रक्षा के लिए गोली चलाई जिससे बाघ न मर कर जायसी की मृत्यु हो गई। अमेठी के राजा ने जहाँ वह मरे वही उनकी कब्र बनवा दी।

जायसी का व्यक्तित्व—शेख मलिक मुहम्मद जायसी एक उदार प्रवृत्ति के व्यक्ति थे। कही पर भी कोई सार की बातें उन्हें मिलती, तो वह उसे ग्रहण करने में तैयार होते थे। धर्म के क्षेत्र में उनका दृष्टिकोण महाकवि कबीर के दृष्टिकोण तक नहीं पहुँच पाया था। ये मुसलमान थे और मुसलमान धर्म में इनकी पूरी आस्था थी। इस्लाम-धर्म तथा उसके पीर-पैगम्बरों को यह पूरी तरह मानते थे। परन्तु इनकी किसी एक मत के विषय में कट्टरता नहीं थी। कबीर की सहज-धर्मी मान्यताएँ इन्हें मान्य न होने पर भी ईश्वर तक पहुँचने के अनेक मार्गों को

जायसी ने मान्यता प्रदान की है। उन्होंने स्वीकार किया है कि आत्मा कई मार्गों से होकर ब्रह्म के पास तरु पहुच सकती है

विधना के मारग हैं तेते। सरग नखत, तन रेवाँ जेते ॥

सिद्धान्त रूप से 'विविध मार्गों वाली विचारधारा को मान्य मानकर भी कवि ने अपनी मान्यता और श्रद्धा का पात्र मुहम्मदसाहब को ही माना है

तिन महँ पथ कहौ भल गाई। तेहि दूनौ जग छाज बड़ाई।

से बड पथ मुहम्मद केरा। हैं निरमल कैलास बसेरा ॥

जायसी भावुक भक्त थे, परन्तु कबीर जैसे विचारक नहीं। समय की प्रचलित विचारधाराओं में से कुछ मुक्तता चुनकर अपनी नई माला तो आप गूथ सके परन्तु उसके आधार पर कोई पथ खड़ा कर देना उनके बल-वृत्ते की बात नहीं थी। यह शक्ति तो कबीर में ही थी। तुलसी और सूर भी अनुगामियों के रूप में ही इस दिशा में सामने आते हैं, पथ-प्रदर्शकों के रूप में नहीं। जायसी अपना कोई नया पथ चलाना भी नहीं चाहते थे। वह तो एक सच्चे दयालु भक्त थे जिनका जीवन बड़ा सरल और उदार था। वह सच्चे अर्थों में मानवता के पुजारी थे। दैन्य भावना उनमें कूट-कूट कर भरी थी और अभिमान तो मानो लेश मात्र उनमें था ही नहीं। कवि अपने को विद्वान् नहीं मानता और कितने स्पष्ट शब्दों में कहता है

औ बिनती पडितन सन भजा। टूट सँवारहु, नेरबहु सजा ॥

हौ पण्डितन कर पछ लागा। किछु कहि चला तबल देई डगा ॥

कबीर के समान जायसी में अहंकार तनिक भी नहीं था। यह सच्चे माने में भक्त थे, विचारक नहीं। जायसी की रचनाओं में कबीर के जैसी गर्वोक्तियाँ भी नहीं मिलती। एक उदार भक्त का सरल जीवन उन्होंने पाया था जिसमें अभिमान और गर्व के लिए स्थान कहाँ।

महाकवि जायसी एक प्रसिद्ध फकीर थे, यह हम पीछे स्पष्ट कर चुके हैं। उनके अनेको शिष्य भी बन गये थे। ये शिष्य पद्मावत के भागों को गाते हुए इधर-उधर फिरा करते थे। कथा प्रसिद्ध है कि ऐसा ही एक जायसी का चेला पद्मावत का गान करता हुआ अमेठी (अवध) पहुचा था। वह नागमती का बारहमासा गाता था और घर-घर से भीख माँगता था। एक दिन वह गाता हुआ अमेठी के राजा के द्वार पर भी पहुच गया और वहाँ के राजा ने निम्न-लिखित दोहा सुना :

कँवल जो बिगसा मानसर, बिनु जल गयउ सुखाइ।

सुखि बेलि पुनि पल है, जो पिव सौँचै आइ ॥

—जा० प्र० पद्मावत पृ० १५६

इस दोहे को सुनकर राजा मुग्ध हो गये। उन्होंने गाने वाले फकीर से पूछा कि यह दोहा किसने बनाया है। फकीर ने मुहम्मद जायसी का नाम बतलाया। राजा के मन में कवि के प्रति श्रद्धा उत्पन्न हुई और उसने उन्हें आदरपूर्वक अपने यहाँ बुलवाया।

जायसी प्रेम-पीर का पुजारी था और यही उसकी भावुकता का राज था।

सार निरूपण—मलिक मुहम्मद जायसी का असली नाम मुहम्मद था। जायसी इनका नाम जायस-निवासी के अर्थ में आता है। इनका जन्मस्थान जायस था। जायस नगर का पहला नाम उद्यान था। जायसी का जन्म ६०६ हिजरी में हुआ था। 'आखिरी कलाम' में जायसी ने यह बात स्पष्ट रूप से लिखी है। जायसी की ननिहाल, कहा जाता है जिला परतापगढ़ में, मलिकपुर थी। इनके माता-पिता जायस के कचाने मुहल्ले में रहते थे। पिता का नाम मलिक शेख ममरेज या मलिक राजे अशरफ था। इनकी माता के नाम के विषय में अभी जानकारी अपूर्ण है। मुहम्मद जायसी, मलिक शेख मुजफ्फर और मलिक शेख हाफिज ये तीन भाई थे। शेख हाफिज के परिवार के लोग आज भी जायस में रहते हैं, परन्तु जायसी बचपन में ही माता पिता की मृत्यु हो जाने पर फकीर हो गये थे।

इनके विषय में एक मत यह है कि इनका विवाह हुआ और बच्चे भी हुए परन्तु वे सब दीवार के नीचे दबकर मर गये और यह विरक्त हो गये। दूसरा मत यह है कि इनका विवाह ही नहीं हुआ और ये जीवन भर फकीर ही रहे, एक साधु महात्मा।

मलिक युसुफ, सालार खादिम, मियाँ सलोने और शेख बडे ये चारो मुहम्मद जायसी के मित्र थे, जिनके उल्लेख कवि ने 'आखिरी कलाम' के पृष्ठ ५३, ५४, ५५, ५६ पर किया है।

जायसी का शरीर विकृत था। उनकी एक आँख और उनका एक कान बेकार थे।

जायसी अपने समय के सिद्ध फकीर थे और लोगो में इनकी बहुत बड़ी मान्यता थी। निजामुद्दीन औलिया की शिष्य-परम्परा में आने वाले अशरफ जहाँगीर जायसी के गुरु थे।

जायसी का सम्बन्ध अमेठी के राजा से बहुत घनिष्ठ था और वह इनका बड़ा मान करते थे। अमेठी के पास ही जंगल में इनकी कुटिया थी और अपने जीवन के अन्तिम दिनों में यह यही रहते थे। यही पर एक दिन एक शिकारी की गोली से इनकी मृत्यु हुई और यही पर इनकी कब्र भी मिलती है। कहते हैं इसे अमेठी के राजा ने ही बनवाया था।



हिन्दू और मुसलमान संस्कृति का सम्पर्क—प्रेम काव्य का हिन्दी साहित्य में प्रवेश विशेष रूप से मुसलमान सूफी कवियों द्वारा ही हुआ। भारत में सूफी सिद्धान्तों का प्रवेश बारहवीं शताब्दी में हुआ। यो भारतीय तथा मुसलमानी संस्कृति का पारस्परिक मेल-जोल तो नवीं शताब्दी से बढ़ना प्रारम्भ हो गया था। मौलाना सैयद सुलैमानी नदवी ने अरब और भारत के सम्बन्ध में यह लिखा है कि सूफी मत के प्रभाव स्वरूप हिन्दू मुसलमान बने और बहुत से मुसलमानों ने मूर्ति-पूजा प्रारम्भ कर दी। इसके अतिरिक्त जो जबरदस्ती धर्म-परिवर्तन हुआ उससे धर्म की प्रतिष्ठा नहीं होती।

धर्म-प्रतिष्ठा का सम्बन्ध लोगों के स्वाभाविक प्रवाह से सम्बन्ध रखता है। सूफी सतों का भारतीय जनता पर प्रभाव पड़ा। इसका मुख्य कारण उनका सात्विक जीवन और मरल गनोवृत्ति था। इसी से उनके प्रति श्रद्धा उत्पन्न होने का कारण बना। सूफी मत के भारत में अपनाये जाने का दूसरा प्रबल कारण यह रहा कि सूफी मत में वेदान्त के सभी लक्षण मिलते हैं और यदि उसे वेदान्त का रूपान्तर भी कह दिया जाये तो कुछ विशेष अनुचित नहीं होगा। सूफी धर्म की निर्माण-शैली का अध्ययन करने पर मालूम देता है कि उसमें सम्भवतः वेदान्तिक सिद्धान्तों का हाथ रहा हो। 'कलेला दमना' बैरूनी के मतानुसार 'पचतंत्र' का अनुवाद है। फारसी में यह पुस्तक दूसरी हिजरी में अनुदित हुई। इस पुस्तक के लेखक का नाम 'वेद' है और प्रो० जखऊ अपनी 'इडिया' पुस्तक की भूमिका में 'वेद' नाम को 'वेदव्यास' मानते हैं। वेदव्यास वेदान्त के प्रमुख आचार्य हुए हैं।

ईसा की बारहवीं शताब्दी में भारत के अन्दर सूफी मत आया। इस धर्म के निम्नलिखित चार सम्प्रदाय भारत में आये

१. चिश्ती सम्प्रदाय . बारहवीं शताब्दी के उत्तरार्ध में।
२. सुहरावर्दी सम्प्रदाय . तेरहवीं शताब्दी के पूर्वार्ध में।

३. कादरी सम्प्रदाय : पंद्रवीं शताब्दी के उत्तरार्ध में ।

४ नक्शबंदी सम्प्रदाय सोलहवीं शताब्दी के उत्तरार्ध में ।

ये सम्प्रदाय भारत में तुर्किस्तान, ईरान और अफगानिस्तान से विविध सन्तो द्वारा भारत में प्रचारित हुए । ये सम्प्रदाय राजाश्रय प्राप्त करके भारत में नहीं आये । इनका कोई सगठन भी नहीं था । इन सम्प्रदायों के सन्त अपनी प्रेरणाओं के फलस्वरूप भारत में आये । इन सन्तों की साधना से जनता प्रभावित होती थी और राजाओं पर भी उनका प्रभाव पड़ता था । आचरण की पवित्रता और सात्विकता ही इनका बल था, इनके मत-प्रचार का साधन था । ये सरल तथा सहिष्णु व्यक्ति थे । हिन्दू धर्म के निष्ठावान् धार्मिक सन्तों का सत्संग करते थे और उनके गुणों को ग्रहण करने की भावना इनमें रहती थी । ये कट्टरपन्थी नहीं थे । उदारता और हृदय की विशालता इनमें कूट-कूट कर भरी थी । अनुभव-सञ्चय के लिए ये विविध स्थानों का भ्रमण करते थे और विद्वानों से भेंट करते थे । बात सदा मीठी ही कहते थे । दूसरों की भावनाओं को ठेस पहुँचाने वाली स्पष्टवादी कबीर-प्रवृत्ति इनमें नहीं थी । सूफी धर्म का प्रसार भारत में पूर्ण शान्ति और अहिंसा के सिद्धान्तों पर चलकर हुआ । यह इस्लाम का वह रूप नहीं था जो तलवार की धार पर चलकर या रक्त की सरिता में बहकर भारत-भूमि पर आया हो । प्रेम, आत्मीयता, सरलता और सच्चरित्रता के सहारे यह विचार-धारा भारत में फैली और इससे इस्लाम के प्रसार में योग मिला । यह स्थायी योग था जिसने जनता के दिलों में घर किया । किसी भय या आतंक के कारण इसका प्रसार नहीं हुआ ।

चारों सम्प्रदायों की एकता—जिस प्रकार वैष्णव सम्प्रदाय की विविध शाखाएँ हैं, परन्तु उनके मूल सिद्धान्तों में कोई अन्तर नहीं, उसी प्रकार सूफी मत के भी मूल सिद्धान्त एक समान हैं, जो इन चारों सम्प्रदायों को मान्य है और वही पर इन सब की एकता स्थापित होती है । ये चारों ही सम्प्रदाय, जहाँ तक इनका धार्मिक और सामाजिक सहिष्णुता का सम्बन्ध है, अत्यन्त उदार, सरल, सरस और प्रेमपूर्ण हैं । एकेश्वरवाद के ये सभी पक्षपाती हैं । बहुत से देवी देवताओं में इनकी आस्था नहीं थी । इन सम्प्रदायों का मत भी धार्मिक आचरण के क्षेत्र में है । धर्म के बहिर्रूप का जहाँ सम्बन्ध है वहाँ कुछ भेद पैदा होता है । चिश्ती और कादरी सम्प्रदायों में सगीत को विशेष महत्त्व दिया गया है । अन्य दो सम्प्रदायों में सगीत को वह महत्त्व प्राप्त नहीं । दूसरे दोनों सम्प्रदायों में नृत्य तथा सगीत धार्मिक दृष्टिकोण से गलत है, अनुचित है । चारों ही सम्प्रदाय सरल मार्ग से ईश्वरोपासना के पक्षपाती हैं । प्रेम सभी का साधन है ।

सूफी धर्म ने सामाजिक एकता का प्रचार किया । किसी भी जाति का कोई व्यक्ति क्यों न हो, जो इस्लाम धर्म को स्वीकार करता था वह सम्मान और

श्रद्धा की दृष्टि से देखा जाता था। उसके पूर्व-संस्कारों की रस्सियों में जकड़ा हुआ उसका यह जीवन मुक्त समझा जाता था और वह अन्तर्जातीय विवाह इत्यादि सम्बन्ध स्थापित कर सकता था। धर्म के सभी अधिकारों का उपभोग वह अपने जीवन-स्तर को ऊँचा लेजाने के लिए कर सकता था। व्यक्ति के बड़प्पन को मापने का मापदण्ड इनके पास उसके जीवन की सरलता, नम्रता, प्रेम और सहानुभूति थे, न कि उनकी जाति, वर्ण या वर्ग। ये सभी भेदभाव सूफी विचारधारा में नगण्य हो गये। अपने इन्हीं गुणों के कारण इनके धर्म प्रचारकों ने जनता और राजकीय अमलों में महत्ता प्राप्त की। सरकारी न्यायाधीश भी इनका आदर करते थे। इन्हें सब लोग मलिक, शेख, खलीफा, मोमिन इत्यादि आदरसूचक शब्दों से सम्बोधित करते थे।

जनता पर प्रभाव—सूफी सम्प्रदाय ने सामाजिक उत्थान का नया मार्ग प्रदर्शित किया। यह ठीक है कि अपने को ऊँची कहने वाली जातियों का इससे विरोध हुआ और उन लोगों ने इसे अपनाने से इकार कर दिया परन्तु भारत की जनता का वह प्रधान अंग नहीं था। देश की गिरी हुई जातियों पर इसका गहरा प्रभाव पड़ा और उन्होंने इस्लाम धर्म को अपने जीवनोत्थान के लिए अपनाया। सूफी संतों के चमत्कारों से प्रभावित होकर लाखों हिन्दू अपने जन्म जन्मान्तर को कर्मवादी बंधनों से मुक्त करके मुसलमान बन गये। सूफी सिद्धान्त का प्रसार इस प्रकार जनता में हुआ और इन सम्प्रदायों की नींव पड़ी।

चार सम्प्रदाय—चिश्ती सम्प्रदाय: ख्वाजा अब्दुल्लाह चिश्ती-सम्प्रदाय के आदि प्रवर्तक है। इनकी मृत्यु सन् ६६६ में हुई। सीस्तान के ख्वाजा मुईनुद्दीन चिश्ती इस सम्प्रदाय को भारत में लाये, जिनका समय सन् ११४१ और १२२६ के बीच का है। सन् ११६२ के आसपास आपने भारत में इस सम्प्रदाय का प्रचार किया। ख्वाजा मुईनुद्दीन चिश्ती को पर्यटन का विशेष शौक था। पर्यटन के दौरान में आपने खुरासान, नैशापूर इत्यादि स्थानों का भ्रमण किया और बहुत से साधु-संतों का सत्संग किया। ख्वाजा उसमान चिश्ती हारुनी के शिष्य रहे हैं और बहुत निकट से उन्होंने उनके सिद्धांतों और मान्यताओं का निरीक्षण किया, परखा और अपने जीवन में घटाया। मक्का और मदीना की यात्रा के दौरान में इनकी भेंट शेख शिहाबुद्दीन सुहरावर्दी और शेख अब्दुल कादिर जीलानी से भी हुई और पारस्परिक विचार विमर्श भी हुआ। शिहाबुद्दीन गोरी के क्षात्रमण-सेना के साथ सन् ११६२ ई० में यह भारत आये और सन् ११६५ में अजमेर की यात्रा की। अजमेर को ही आपने अपना प्रधान केन्द्र बनाया। ६३ वर्ष की आयु में यही पर आपका सन् १२३६ में देहान्त हुआ। दिल्ली के प्रसिद्ध विद्वान ख्वाजा हसन निजामी इन्हीं के वंशज हैं। भारत के सूफी सम्प्रदायों में यह सबसे पहिला सम्प्रदाय है। इस सम्प्रदाय के लोगों की संख्या भी अन्य सबसे अधिक है। मुगल सम्राटों पर इस सम्प्रदाय के सूफी फकीरों का काफी प्रभाव रहा है, शेख सलीम

चिश्ती जिनके आशीर्वाद से अकबर के पुत्र हुआ माना जाता है, इसी सम्प्रदाय के फकीर थे। भारत में इसके कई केन्द्र हैं और जैसा ऊपर लिख चुके हैं, प्रधान केन्द्र अजमेर में है। जहाँ प्रतिवर्ष देश के कोने-कोने से लाखों मुसलमान ज्यारत करने के लिए जाते हैं।

२. सुहरावर्दी सम्प्रदाय—सुहरावर्दी सम्प्रदाय का प्रचार भारत में सर्वप्रथम सैयद जलालुद्दीन सुर्खपोश ने किया। यह समय सन् ११६६ से १२६१ के बीच का है। जलालुद्दीन सुर्खपोश का जन्म बुखारा में हुआ था परन्तु स्थायी रूप से ऊँच (सिंध) में रहे। भारत के अनेकों स्थानों में आपने अपने मत का प्रचार और प्रसार किया। सिंध, पंजाब और गुजरात में आपने अपने मत के केन्द्र स्थापित किये। सुहरावर्दी सम्प्रदाय में बहुत से प्रतिभाशाली तथा ख्याति प्राप्त सत फकीर हुए हैं। इस सम्प्रदाय ने वास्तव में सब सम्प्रदायों से अधिक प्रतिभाशाली महात्मा पैदा किये और इस सम्प्रदाय का प्रचार भी भारत में अन्य तीन सम्प्रदायों की अपेक्षा अधिक हुआ।

सैयद जलालुद्दीन सुर्खपोश के पुत्र जलाल इब्नअहमद कबीर मखदूम-इ जहानिया के नाम से मशहूर हुए। इन्होंने छत्तीस बार मक्के की यात्रा की। जलालइब्न अहमद के पुत्र सैयद मुहम्मद शाह आलम की प्रसिद्धि इनके पिता से भी अधिक हुई। इनकी मृत्यु सन् १४७५ ई० में हुई। इनकी कब्र अहमदाबाद के नजदीक रसूलाबाद में है।

इस प्रकार इस सम्प्रदाय का प्रथम प्रसार सिंध, पंजाब में होकर फिर एक दम बंगाल और बिहार तक पहुँच गया। इस सम्प्रदाय के सतों का प्रभाव जनता तथा राज कर्मचारियों तथा राजाओं पर भी पड़ा। बंगाल के राजा कंस के पुत्र जटमाल ने अपना धर्म परिवर्तन इस सम्प्रदाय के प्रभाव में आकर किया। इन्होंने 'जादू जलालुद्दीन' नाम से प्रसिद्धि पाई। राजवंशों में श्रद्धा पाकर यह सम्प्रदाय काफी फला-फला और इसका प्रसार बहुत तीव्र गति के साथ हुआ।

३. कादरी सम्प्रदाय—बगदाद के शेख अब्दुल कादिर जीलानी कादरी सम्प्रदाय के आदि प्रवर्तक हैं। इनका समय सन् १०७८ से ११६६ ई० तक का माना जाता है। लोकप्रियता के नाते यह सम्प्रदाय भी कुछ कम महत्त्वपूर्ण नहीं है। अब्दुल कादिर जीलानी एक प्रतिभा सम्पन्न, शालीन सरल तथा प्रभावशाली व्यक्ति थे। इनके इन चरित्र-गुणों के कारण सम्प्रदाय के प्रसार में बहुत महत्त्वपूर्ण योग मिला। उत्कट प्रेमावेश और असीम भावकतापूर्ण व्यवहार इनके सिद्धान्तों की विशेषता है। इस्लाम का सरस प्रचार इसी सम्प्रदाय द्वारा हुआ। सूफी फकीरों में अब्दुल कादिर जीलानी का एक महत्त्वपूर्ण स्थान है और उनके प्रति मान्यता अन्य सम्प्रदायों के व्यक्तियों में भी कम नहीं है।

अब्दुल कादिर जीलानी के वंशज सैयद बदगी मुहम्मद गौस इस सम्प्रदाय को भारत में लाये। सर्व प्रथम इसका प्रारम्भ भी सिंध में ही हुआ। सैयद

जलालुद्दीन सुर्खपोश के द्वारा अपनाये गये ऊँच (सिध) नामक स्थान को ही आपने भी अपने निवास-स्थान के निमित्त चुना/सवत् १५१७ ई० में ऊँच में ही मुहम्मद गौस का देहावसान हुआ। इनका मृत्यु सवत् १५१७ ई० है। इस सम्प्रदाय की उत्कट भावकुता ने भारतीय भक्ति का दामन इतने निकट से छुआ कि आम जनता में इसके लिए श्रद्धा उत्पन्न हो गई। भारतीय भक्ति-भावना और इनका प्रेम पद्धति में सामंजस्य स्थापित हुआ। इस सम्प्रदाय के सतों की चमत्कार पूर्ण किंवदंतियाँ आज भी कम प्रचलित नहीं हैं। यों तो इसे मत का प्रसार समस्त उत्तरी भारत में रहा परन्तु कश्मीर में विशेष रूप से इसकी प्रभुता स्थापित हुई। कविवर गजाली, प्रसिद्ध सूफी कवि, इसी सम्प्रदाय से थे।

४. नक्शबंदी सम्प्रदाय—तुर्किस्तान के ख्वाजा वहा अल-दीन नक्शबंद इस सम्प्रदाय के आदि प्रवर्तक थे। सन् १३८६ ई० में इनका देहावसान हुआ। भारत में नक्शबंदी सम्प्रदाय के प्रसार का श्रेय ख्वाजामुहम्मद बाकी गिल्लाह बैरंग को पहुँचता है। मुहम्मद बाकी गिल्लाह का देहावसान सन् १६०३ ई० में हुआ। शेख अहमद फारूकी सरहिन्द वालो को भी कुछ विद्वान् लोग इस सम्प्रदाय का भारत में प्रथम प्रवर्तक मानते हैं। इनकी मृत्यु सन् १६२५ ई० हुई। नक्शबंदी सम्प्रदाय का प्रकाश भारत में उक्त तीनों सम्प्रदायों की अपेक्षा बहुत कम हुआ। इसका प्रधान कारण यही था कि विचारों का वह सरल और भावनात्मक प्रवाह जो अन्य तीनों सम्प्रदायों में मिलता था, उनका इसमें लोप रहा। इस सम्प्रदाय की विचारधारा काफी जटिल थी जिसकी गुंथियाँ सुलझाना साधारण व्यक्तियों का कार्य नहीं था। साधारण लोगों के मनोवैज्ञानिक स्तर ऊपर इस सम्प्रदाय के लोग बताते करते थे, जिनमें जनता रुचि नहीं ले सकी। इनका तर्क जाल काफी क्लिष्ट था और वह प्रेम-प्रवाह का सरल साधन नहीं बन सकता था। इसीलिए इस सम्प्रदाय का प्रसार काफी सीमित रहा। लोक-रुचि में यह वह पैठ पैदा नहीं कर सका जो इससे पूर्व भारत में प्रचारित होनेवाले सम्प्रदायों ने की।

प्रसार—उक्त चार धाराओं में बहकर सूफी मत और इस्लाम धर्म का प्रचार भारत की जनता में हुआ। भारत का जन-समुदाय, जिसके प्रति अपने को उच्च वर्गीय हिन्दू कहलाने वाले इज्जत के पैत्रिक ठेकेदारों का व्यवहार घृणापूर्ण था, इस्लाम धर्म के इन सम्प्रदायों की ओर आकृष्ट हुए और उन्होंने काफी बड़ी सख्या में अपना मत परिवर्तन किया। शासन करने वाले धर्म का धर्मावलम्बी होने का प्रलोभन तथा सामाजिक विषमताओं से मुक्ति पाने की उत्कट आकांक्षा ने निम्नवर्गीय जनता को उस ओर झुकने के लिए प्रोत्साहित किया। इन्हीं कारणों के फलस्वरूप बहुत से व्यक्ति इन सम्प्रदायों में दीक्षित हो गये।

देश की राजनैतिक स्थिति—जायसी का रचना-काल महाकवि कबीर से लगभग १०० वर्ष पश्चात् आता है। लगभग सन् १५४० के आसपास का यह समय था। जायसी ने मसनवी की रूढ़ि का पालन करते हुए 'शाह-वक्त' के रूप में शेरशाह की तारीफ की है।

शेरशाह देहली सुलतान् । चारहु खड तपै जस भानू ॥
 ओही छाज राज औ पाटू । सब राजे भुईं धरा ललाटू ॥
 जायि सूर औ खांडे सूर । और बुधिवत सबै गुन पूरा ॥
 सूर नवाए नए खंड बई । साबउ दीप दुनी सब नई ॥

—पदमावत पृ० ५

राजनैतिक स्थिति इस समय उतनी अव्यवस्थित नहीं थी कि जनता में पहले जैसी आतंक की भावना रही हो । मुसलमानों को हिन्दुओं के सम्पर्क में आये काफी दिन हो गये थे और राज्य-व्यवस्था भी सुचारु रूप से संचालित थी । सामतशाही का दौर तो वह था ही, जिसमें हिन्दू तथा मुसलमान राजों के व्यवहार करीब-करीब एक से ही थे । शेरशाह का पदमावती के रूप पर रीझकर आक्रमण करने वाली बात बिल्कुल वैसी ही है जैसे किसी हिन्दू राजा द्वारा किसी दूसरे राजा पर उसकी कन्या को अपहरण करने के लिए आक्रमण कर देना ।

वैसे देश और समाज का चित्रण कवि ने नहीं के बराबर ही किया है । कवि का यह ग्रन्थ भावना और कल्पना प्रधान ही है । उत्तरार्द्ध ऐतिहासिक है जिसमें राजपूतों की वीरता और डटकर दुश्मन का सामना करने की क्षमता और साहस का आभास मिलता है । उनकी होशियारी और राजनैतिक दाव पेचों का वर्णन भी पालकियों में लुहारों और राजपूतों को भेजकर अपने राजा को छुड़ा लाने से मिलता है और अन्त में अपने पतियों को अपने देश की रक्षा में मिटा हुआ देखकर जौहर की प्रथा द्वारा हँसते-हँसते जल जाने के इतिहास का भी विवरण है । इस प्रकार कुछ राजनैतिक और कुछ सामाजिक तत्त्व ग्रन्थ में मिलते हैं । यही समय की राजनीति और समाज व्यवस्था का प्रभाव था ।

जनता पर प्रभाव—सूफी ग्रन्थों का प्रभाव धार्मिक सामजस्य के रूप में जनता पर कुछ बहुत अधिक नहीं हो सका । इन सम्प्रदायों को अपनाने वाले केवल मुसलमान लोग ही थे, हाँ उनमें वे मुसलमान अवश्य थे जिन्हें तलवार के जोर से मुसलमान बनाया गया था । और मुसलमान बनाकर फिर अपनी ऊँची कौमो के बराबर नहीं बिठलाया गया था । सूफी धर्म ने उन सबको एक साथ रखने का प्रयत्न किया और प्रेम साधना के क्षेत्र में छोटे बड़े के बन्धनों को ढीला कर दिया । सूफी धर्म में वैष्णव भक्ति का रूप मिलता है । यह उसके काफी निकट है, कुछ मूल सिद्धान्तों को छोड़कर । इसीलिए हिन्दू जनता को भी यह प्रभावित कर सकता था परन्तु उसके अन्दर इसकी पैठ इतनी अधिक न हो सकी । फिर इस मत के प्रचारकों ने जिन ग्रन्थों की रचना की उनका महत्त्व साहित्य की दृष्टि से चाहे जितना भी हो परन्तु प्रचार और धार्मिक दृष्टिकोण के नाते उसे वह स्थान प्राप्त नहीं है । तुलसी की रामायण और 'सूर-सागर' की जो पैठ जनता में हुई वह सूफी फकीरों के साहित्य की न हो सकी । सूफियों की प्रेम अभिव्यंजना जनता न समझ सकी और इसीलिए उसका कम प्रभाव रहा । □

महाकवि जायसी के ग्रन्थों की उपलब्ध नामावली निम्नलिखित है .

१. पद्मावत	११. मुकहरा नामा
२. अखरावट	१२. मुखरा नामा
३. आखिरी कलाम	१३. पौस्ती नामा
४. सखरावट	१४. मुहरानामा (डोली नामा)
५. चम्पावत	१५. नैनावत
६. इतरावत	१६. स्फुट छन्द
७. मटकावत	१७. कहार नामा
८. चित्रावत	१८. मेखरावट नामा
९. खुर्वा नामा	१९. घनावत
१०. मोराई नामा	२०. सोरठ
	२१. परमार्थ जपजी ।

उक्त ग्रन्थों में पद्मावत, अखरावट और आखिरी कलाम प्रकाशित हो चुके हैं। इनके स्वरूप, भाषा, विषय तथा अन्य जानकारी के विषय में ज्ञान प्राप्त करना कठिन नहीं। इन रचनाओं के अन्दर कवि का नाम अनेकों स्थानों पर दोहराया गया है। यह इस बात का स्पष्ट प्रमाण है कि ये रचनाएँ जायसी कृत हैं। ग्रन्थ २ से १४ तथा १८ का उल्लेख बही में मिलता है। ग्रन्थ १५ का उल्लेख आचार्य रामचन्द्र शुक्ल ने जा० ग्र० के भूमिका भाग पृष्ठ १६ पर किया है। ग्रन्थ १६ का उल्लेख सैयद कल्बे मुस्तफा ने मलिक मुहम्मद जायसी' (१६४१) पृष्ठ १६४ में किया है। ग्रन्थ १७ का उल्लेख ना० प्र० प० भाग १४ के ४१८ पृष्ठ पर मिलता है। अन्तिम तीन ग्रन्थों का उल्लेख तासी ने 'इस्तवाद दला लितैरास्यूर ऐंदूई ऐंदुस्तानी - भाग २ (१८७०) पृष्ठ ६८ पर किया है। तासी का कथन है कि सोरठ तथा जपजी की पांडुलिपियाँ 'बगाल एशियाटिक सोसाइटी' में और घनावत की प्रति डा० स्प्रेंगर के पास है। इनके अतिरिक्त

अन्य ग्रन्थों के हमें केवल नाम मात्र ही उपलब्ध है और वे भी जन-श्रुतियों के आधार पर। पांडुलिपियाँ अभी तक उपलब्ध नहीं हो सकी। पोस्तीनामे के विषय में एक किंवदन्ती प्रचलित है जिसका उल्लेख हम प्रथम अध्याय में कर चुके हैं। इसकी दो पक्तियाँ भी मिलती हैं।

जब पुस्ती माँ लागे पात। पुस्ती बूदे नौ-नौ हात ॥

जब पुस्ती माँ लागे फूल। तब पुस्ती मटकावै कूल ॥^१

इन पक्तियों को भी विश्वसनीय मान लेना भूल ही है। प्रथम अध्याय में आई किंवदन्ती में मुबारक शाह बोदले ने जायसी के चौदह ग्रन्थों की ओर संकेत किया है। ये चौदह ग्रन्थ उक्त २१ में से प्रथम चौदह हैं।

इन पुस्तकों के अतिरिक्त कुछ स्फुट पद भी मिलते हैं परन्तु उनकी भी मान्यता सदिग्ध ही है। स्फुट काव्य के कुछ नमूने कल्बे मुस्तफा ने उद्धरणों के रूप में दिए हैं। ला० सीताराम ने जायसी के सात ग्रन्थ स्वीकार किए हैं। उनकी मान्यता का आधार अवध गजटियर है।

हम यहाँ जायसी के नाम के साथ केवल तीन रचनाओं को ही जोड़ते हैं जिनके विषय में सदिग्धता का कोई कारण नहीं। ये ग्रन्थ पद्मावत, अखरावट और आखिरी कलाम हैं।

पद्मावत—नाम.—पद्मावत का नाम विद्वानों ने पद्मावत, पद्मावति, पद्मावति और पद्मावती करके लिखा है। यदि तत्समता के दृष्टिकोण से विचार करें तो यह नाम 'पद्मावती' होना चाहिए परन्तु जायसी ने पद्मावती शब्द का प्रयोग नहीं किया होगा क्योंकि उनकी भाषा विशुद्ध अवधी है और उसमें तत्समता का अभाव है। फिर यदि अवधी के सामान्य नियमों को काम में लाये तो इसका नाम पद्मावत के स्थान पर पद्मावति होना चाहिए परन्तु आचार्य रामचन्द्र शुक्ल ने जायसी ग्रन्थावली में इसका नामकरण 'पद्मावत' ही किया है। हम अब प्रचलित पद्मावत नाम को मान्यता देते हुए और इसमें कोई नई फेर बदल करना उचित नहीं समझते।

पद्मावत का रचना-काल—पद्मावत की रचना अन्तर्दक्ष के अनुसार कवि ने हिजरी ९४७ ईसवी सन् १५४० में की थी। इसी स्थान पर सामयिक राजा शेरशाह सूरी का भी कवि ने यश-गान किया है। शेरशाह लगभग १५४० ई० में गद्दी पर बैठा था। इसलिये यह सन् ठीक प्रतीत होता है। कवि लिखता है :

सन् नौसैं सैतालिस अहा।

कथा आरम्भ बैन कवि कहा ॥^२

१. डा० कमल कुलश्रेष्ठ कृत मलिक मुहम्मद जायसी, भाग १-पृष्ठ २२

२. यह पाठ ग्रियर्सन तथा सुधाकर द्विवेदी ने पद्मावति पृष्ठ ३५ पर किया है।

उक्त पक्ति जा० ग्र० ६ पर इस प्रकार मिलती है

सन् नौ से सत्ताइस अहा ।

कथा अरम्भ बैन कवि कहा ॥

हिजरी ६२७ सन् १५२० ई० के पाम पड़ता है और इस समय भारत में इब्राहीम लोदी राज्य करता था । शेरशाह का राज्य सन् १५४० से शुरू होता है । फिर कवि ने समसामयिक राजा के रूप में शेरशाह का चित्रण क्यों किया ? इस विषय में विद्वानों का मत है कि कवि ने उक्त पक्ति में 'अहा' शब्द का प्रयोग इसीलिए किया है ! हो सकता है ग्रन्थ समाप्त होने पर भूमिका लिखते समय शेरशाह का राज्य आ गया हो और उसका वर्णन कवि ने किया हो ।

६४७ हिजरी यो भी गलत जँचता है कि कवि ने आखिरी कलाम अर्थात् आखिरी रचना का रचनाकाल ६३६ हिजरी कहा है—

नौ सौ बरस छत्तिस जब भए ।

तब एही कथा के आखर कहे ॥

जा० ग्र० पृष्ठ ३८८

जब कवि की आखिरी रचना ही ६३६ हिजरी में लिखी गई तो भला पद्मावत ६४७ में किस प्रकार लिखी जा सकती थी । पद्मावत का रचना काल इस प्रकार ६२७ हिजरी सन् १५२७ ई० ही ठीक ठहरता है । सन् १५२७ में ही जायसी ने पद्मावत की रचना प्रारम्भ की होगी ।

पद्मावत के अनुवाद और संस्करण—पद्मावत का अनुवाद अंग्रेजी, बंगला, उर्दू, फारसी, खड़ीबोली, फ्रेंच, पश्तो इत्यादि भाषाओं में हो चुका है । इतनी भाषाओं में इस ग्रन्थ का अनुवाद होना ही इसकी लोकप्रियता प्रमाणित करता है । मूल पद्मावती के कई संस्करण प्रकाशित हो चुके हैं ।

(१) पद्मावत—पद्मावत का सबसे पहला संस्करण सन् १८८१ में पद्मावत नाम से नवलकिशोर प्रेस लखनऊ ने प्रकाशित किया । इसका पाठ बहुत अशुद्ध है ।

(२) पद्मावत—का एक संस्करण सन् १८९४ ई० में चन्द्रप्रभा प्रेस काशी ने प्रकाशित किया । यह भी नवलकिशोर के संस्करण के ही समान है ।

(३) पद्मावत—पण्डित सुधाकर द्विवेदी तथा ग्रियर्सन ने पद्मावत का पहला भाग सूली खण्डन का प्रकाशित कराया । इसका आधार बंगाल रायल एशियाटिक सोसायटी में मिलने वाली प्रति है । यह संस्करण टीका सहित है । वैज्ञानिक सम्पादन की दृष्टि से यह संस्करण सबसे अच्छा है ।

(४) पद्मावत—सन् १९२५ में पद्मावत का एक संस्करण ला० भगवानदीन ने प्रयाग हिन्दी साहित्य सम्मेलन से प्रकाशित कराया । यह रत्नसेन पद्मावती भेंट खण्ड तक ही प्रकाशित किया गया है । किन्तु पांडुलिपियों के आधार पर इसका सम्पादन हुआ यह पुस्तक में नहीं दिया ।

(५) जायसी ग्रन्थावली—पद्मावत के इस संस्करण का सम्पादन आचार्य रामचन्द्र शुक्ल ने किया है। इसका प्रकाशन सन् १९२४ ई० में नागरी प्रचारिणी सभा बनारस द्वारा हुआ। यह संस्करण विद्यार्थियों के दृष्टिकोण से सबसे अच्छा है। परन्तु आचार्य रामचन्द्र शुक्ल ने यह नहीं दिया कि इसका पाठ उन्होंने किस पाङ्गुलिपी के आधार पर किया।

(६) पद्मावती - डॉ० सूर्यकान्त शास्त्री ने सन् १९३४ में पद्मावत का एक संस्करण पंजाब विश्वविद्यालय, लाहौर से प्रकाशित करवाया। यह संस्करण भी सुलोखण्ड तक ही है और ५० सुधाकर तथा ग्रियर्सन वाले संस्करण के पाठ की नकल है।

उक्त संस्करणों के अतिरिक्त पद्मावत के जो संस्करण प्रकाशित हुए हैं वे कोई विशेष महत्वपूर्ण नहीं हैं।

पद्मावत की कथा—पद्मावत की कथा को जायसी ने ५७ खण्डों में वर्णित किया है। कथा का विवरण इस प्रकार है।

(१) स्तुति खण्ड—यह पद्मावत का प्रथम खण्ड है जिसमें कवि ने सृष्टि को बनाने वाले, पैगम्बर, जायसी के चार मित्र, गुरु-परम्परा का उल्लेख मिलता है। इन सभी की कवि ने स्तुति तथा प्रशंसा की है। कवि ने अपना भी संक्षिप्त परिचय इस खण्ड में दिया है। पद्मावत लिखने के समय का संकेत भी इसी खण्ड में मिलता है। पूरी कथा की बहुत संक्षिप्त रूप रेखा इस खण्ड में कवि ने प्रस्तुति की है।

(२) सिंहलद्वीप वर्णन-खण्ड—इस खण्ड में कवि सात द्वीपों का उल्लेख करता है और फिर उन सातों द्वीपों में कवि सिंहलद्वीप की श्रेष्ठता वर्णित करता है। सिंहलद्वीप के राजा गन्धर्वसेन का कवि परिचय देता है। सिंहलद्वीप के प्राकृतिक सौंदर्य की सराहना करता है। कुआ, बावड़ी, मोदक, पनिहारियाँ, ताल-तालाब, सिंहल नगर, ठेंचे मकान, बाजार, वेश्या, मालिन, पण्डित, नट, ठग, नाटक करने वाले, चिड़ियों का खेल दिखलाने वाले और इसी प्रकार अनेकों चीजों का कवि वर्णन करके वहाँ का वातावरण पैदा करता है। सिंहलद्वीप की समृद्धि का वर्णन कवि खूब खुलकर प्रस्तुत करता है। द्वारों पर कोतवाल, सिंहलगढ, कचनवृक्ष, हाथी, घोड़े, राजसभा, राजमहल सभी का कलात्मक वर्णन इस खण्ड में मिलता है। यहाँ पर कवि गन्धर्वसेन की पटरानी चम्पावती का भी परिचय देता है। सिंहलद्वीप के अनुपम सौंदर्य का कवि वर्णन करता है :

सब संसार परथ मैं आए सातों दीप ।

एक दीप नहीं उत्तिम सिधल दीप समीप ॥

जा० ग्र० पृष्ठ १०

कुँवरि बतौसो-लच्छनी अस सब माँह अनूप ।

जावत सिघल दीप के सबै बखाने रूप ॥

—जा० ग्र० पृ० १८

(३) जन्म-खंड चम्पावती और गधर्वसेन के पद्मावती का जन्म होता है। पद्मावती बहुत सुन्दर थी। उसके सौन्दर्य का कवि ने अपूर्व वर्णन किया है।

इते रूप में कन्या तेहि सरि पूज न कोइ ।

धनि देख रूपवता जहाँ जन्म अस होइ ॥

पद्मावती ने पाँच वर्ष की आयु में विद्या पढ़ना आरम्भ किया। पद्मावती के बारह वर्ष की होने पर गधर्वसेन ने सात खडवाले महल में उसके अलग रहने की व्यवस्था की। यहाँ उसकी सखियाँ उसके पास आती थीं। पद्मावती का एक प्रिय हीरामन तोता था। जो महापंडित और वेद-शास्त्रों का ज्ञाता था। गधर्वसेन को अपने यश और वैभव पर अभिमान था इसीलिए वह पद्मावती का विवाह किसी से करना नहीं चाहता था, पद्मावती इस स्थिति में एक बन्दिनी के समान थी। एक दिन जब उसे कामदेव ने सताया, तो वह हीरामन तोते से बोली

सुनु हीरामनि कहौं बुझाई । दिन-दिन मदन सतावैं आई ।

पिता हमार न चाले बाता । त्रासहि बोल सकैं नहि माता ॥

देस के बर मोहि आवाहि । पिता हमार न आँख लगावाहि ॥

जोबन मोर भयऊ जस गंगा । देह देह हम्ह लाग अनंगा ॥

इस पर हीरामन ने समझाकर कहा

“आज्ञा देउ देखौं फिरि देसा । तोहि जोग बरि मिलै नरेसा ॥”

तोते की यह बात किसी दुर्जन ने सुन ली। बात राजा के कानों तक पहुँच गई और राजा ने तुरन्त तोते को मरवाने की आज्ञा दे दी। परन्तु जब तक मारने वाले वहाँ आये, रानी ने तोते को छुपा दिया। इसके पश्चात् तोते ने यहाँ रहना उचित नहीं समझा और वह रानी से बोला कि जब राजा ही रूठ गये तो उसका वहाँ सुरक्षित रहना भला किस प्रकार सम्भव हो सकता है :

सुअटा रहै खुशक जिउ, अबाहि काल सो आव ।

सत्रु अहै जो करिया, कबहुँ सो बोरे नाव ॥

(४) मानसरोवर-खंड एक दिन पूर्णमासी को पद्मावती अपनी सखियों के साथ मानसरोवर पर गई। फिर सखियों के साथ खेल कूद के पश्चात् पानी में जल क्रीडा के लिए उतरी। वहाँ एक सखी का हार पानी में गिर गया जिससे वह रोने लगी। फिर वह हार आप से आप पानी पर तिर आया और उसे पाकर सभी सखियाँ प्रसन्न हो गईं। वहाँ के सौन्दर्य का कवि ने सुन्दर वर्णन किया है :

नयन जो देखा कैवल भा, निरमल नीर सरीर ।

हँसत जो देखा हँस भा, दमन जोति नग हीर ॥

(५) सुआ-खंड—पद्मावती जब मानसरोवर पर क्रीडा कर रही थी तो उसी समय हीरामन तोता पिजड़े से उड़ गया। हीरामन जंगल में पहुँचा तो वहाँ अन्य पक्षियों ने उसका सम्मान किया। वह उन्हीं के साथ रहने लगा।

एक दिन वहाँ व्याध ने आकर अपना जाल फैलाया और अन्य पक्षियों के साथ हीरामन भी उसमें फँस गया। व्याध उसे अपने झाबे में रखकर बेचने के लिए ले गया।

(६) रत्नसेन जन्म-खंड चित्तौड़ का राजा चित्रसेन था ! उसके रत्नसेन नामक पुत्र हुआ। रत्नसेन के सौभाग्य का वर्णन मुक्त कण्ठ से ज्योतिषियों ने किया। ज्योतिषियों ने यह भी बतलाया कि यह पद्मावती से विवाह करेगा और योग्य बनकर सिंघल द्वीप जाएगा

सिंघलद्वीप जाइ यह पावै । सिद्ध होइ चित उर लेइ आवै ॥

भोग भोज जस माना, विक्रम साका कीन्ह ।

परखि सो रतन पारखी, सूबै लखन लिखि दीन्ह ॥

(७) बनिजारा खंड चित्तौड़ का एक बनिजारा व्यापार करने के लिए सिंघल द्वीप गया। इस बनिजारे के साथ एक गरीब ब्राह्मण भी किसी से कुछ रुपया उधार लेकर गया। सिंघलद्वीप के बाजारों में उस ब्राह्मण को सभी चीजें ऊँचे दामों की मिली। वह निराश हो गया कि आखिर वहाँ से क्या खरीद करे। इसी समय व्याध हीरामन तोते को लेकर वहाँ पहुँच गया। ब्राह्मण तोते के स्वर्ण-वर्ण को देखकर उस पर लालायित हो उठा। पंडित ने तोते से पूछा।

“दहुँ-गुनवत, कि निरगुन छूछा ।”

इस पर तोते ने उत्तर दिया

“हौ बाम्हन और पंडित, कछु आपत गुन सोइ ।

पढ़े के आगे जो पढ़ै, दून लाभ तेहि होइ ॥”

पंडित ने तोते को खरीद लिया और फिर वह अपने साथियों के साथ मिल कर चित्तौड़ की ओर चल पड़ा। जब वह चित्तौड़ पहुँचा तो चित्रसेन का देहावसान हो चुका था और रत्नसेन गद्दी पर बैठ गया था। रत्नसेन ने सुना कि सिंघलद्वीप से बनिजारे आये हैं और उनमें एक ब्राह्मण तोता लाया है, राजा की आज्ञा से ब्राह्मण तोते को लेकर राजा के सामने पेश हुआ। राजा ने तोते से उसका गुण पूछा तो वह बोला :

गुनी न कोई आप सबाहा, जो बिकाइ, गुन कहा सो चाहा ।

जौ लगि गुन परगट नहि होई, तौ लहि मरम न जानै कोई ॥

चतुर वेद हौ पंडित, हीरामन मोहि नावै ।

पद्मावती सौ, द्वेखौ सेव करौं तेहि ठावै ॥

राजा रत्नसेन ने जब यह सुना तो उन्होंने हीरामन तोते को मोल ले लिया।

(८) नागमती सुआ सवाद . तोता राजा के पास रहकर उसे पद्मावती क

ओर आकर्षित करता था तो रत्नसेन की रानी नागमती के मन में उससे जलन पैदा होती थी। एक दिन जब राजा रत्नसेन शिकार खेलने गये थे तो नागमती हीरामन के सामने शृंगार करके आई और उससे पूछा :

बोलहु सुभा पियारे नाँहा । मोरे रूप कोइ है जग भाँहा ॥

हँसत सुभा पहुँ आइ सो नारी । दीन्ह कसौटी ओपनिवारा ॥

सुभा बानि किस कछु कस सोना । सिधल दीप तोर कस लोना ॥

कौन रूप तोरी रूपमनी । दहुँ हौ लोनि कि वं पदमिनी ॥

यह सुनकर तोता कितना स्पष्ट उत्तर देता है :

सुमार रूप पद्मावति केरा । हँसा सुभा, रानी मुख हेरा ॥

जेहि सरवर मँह-हँस न आवा । बगुला तेहि सर हँस कहावा ॥

×

×

×

का पूछहु सिधल कै नारी । दिनहि न पूजं निसि अँधियारी ॥

पुहुप सुवास सो तिन्ह कै काया । जहाँ माथ का बरनों पाया ॥

तोते के ये शब्द नागमती के जखम पर नमक की तरह लगे। उसे चिन्ता हुई कि यदि इसने यही बात राजा से कही तो पद्मिनी को प्राप्त करने के लिए हो सकता है कि वह सिंहल की ओर रवाना हो जायँ। उसने चिढ़कर अपनी धाय से तोते को मार डालने के लिए कहा, धाय तोते को ले तो गई परन्तु, यह जानकर कि वह राजा का प्रिय है, उसे मारा नहीं। रत्नसेन ने शिकार से लौटने पर तोते की खोज की। नागमती ने पूरा वृत्तांत कह सुनाया। राजा को इस पर क्रोधित होते देखकर धाय तुरन्त ताते को ले आई और तोता राजा को दे दिया।

(६) राजा-सुभा-सवाद खंड . इस खण्ड में राजा रत्नसेन तोते से नागमती की सच्ची बात पूछता है और तोता बात बतलाकर गधर्वसेन का परिचय देता है। साथ ही उसकी अत्यन्त सुन्दरी पद्मावती के रूप का भी वर्णन करता है।

उअत सूर जस देखिय । चाँद छपै तेहि धूप ।

ऐसे सबे जाहि छपि । पद्मावति के रूप ॥

पद्मावती के रूप का वर्णन सुनकर राजा रत्नसेन के मन में प्रेम जाग्रत हो जाता है और तोते को पद्मावती का नख-शिख वर्णन करने का आदेश देते हैं :

जस अनूप, तू बरनेसि, नख सिख बरनु सिगार ॥

है ओहि आस मिले कै, जौ मेरवै करतार ॥

(१०) नख-शिख खण्ड . इस खंड में तोता पद्मावती का नख-शिख वर्णन करता है। वर्णन प्रारम्भ करते ही कहता है :

का सिगार ओहि बरनों, राजा, ओहिक सिगार ओहि पे छाजा ॥

इसी प्रकार पूरा नख शिख वर्णन कर देने के पश्चात् कहता है :

बरनि सिंगार न जानेऊँ नख सिख जैस अभोग ।

तस जग किछु न पाएउँ उपमा देउँ ओहि जोग ॥

(११) प्रेम-खण्ड पद्मावति के रूप का वर्णन तोते से सुनकर राजा मुरझा कर प्रेम विह्वल हो गया । राजा अचेत हो गया और उसके मुख से 'त्राहि-त्राहि' शब्द निकलने लगे । राजा के सभी कुटुम्बी और प्रियजनो ने देखा परन्तु किसी की समझ काम न दे सकी । जब राजा सचेत हुआ तो उसके नेत्रों से अश्रु धारा बह रही थी । वह बोला "मैं तो अमरपुर में था, मैं यहाँ मरनपुर में कहाँ से आ गया हूँ" तब हीरामन तोते ने उसे समझाया और कहा "राजन ! हृदय में धैर्य धारण करो । प्रेम करना हँसी खेल नहीं है । प्रीत करना अत्यन्त कठिन है । सिंहल का पथ बड़ा दुर्लभ है । वहाँ तक जोगी और सन्यासी ही जा सकते हैं । तुम भोगी व्यक्ति हो, तुम्हारा पहुँचना कठिन है ।

तुम राजा औ सुखिया, करहु राज सुख भोग ।

एहि रे पथ सो पहुँचै, सहै जो दुख वियोग ॥

राजा रत्नसेन यही से वैरागी हो जाते हैं । और राजपाट त्याग कर सिंघल की दिशा में चलने के लिए दृढव्रत होते हैं । उन पर अब किसी के कहने या समझाने का असर नहीं होता ।

बन्धु भीत बहुते समझावा । मान न राजा कोउ भुलावा ।

(१२) जोगी-खण्ड राजा रत्नसेन जोगी होकर चल पड़ा । राजसी वस्त्र को त्याग कर देह पर भस्म रमा ली । मेखला, सिन्धी, चक्र इत्यादि धारण कर लिए । प्रेम-पथ पर इस प्रकार राजा चल दिया । और उसने ज्योतिषी की बात नहीं सुनी । चलते समय माता विलाप करती है । घर में अन्धकार छा जाता है ।

रोवत माय, नबहु रत न बारा । रतन चला, घर भा अँधियारा ॥

नागमति और सारा रविनास रो रहा है परन्तु रत्नसेन पर उसका कोई प्रभाव नहीं होता । वह सबको छोड़ कर चल देता है ।

कहा न मानै राजा, तजी सवाई भीर ।

चाल छाड़ि कै रोवत, फिरि कै दई न धीर ॥

सुआ, राजा रत्नसेन और उसके साथी जोगियो का अगुआ था । जब ये चलते-चलते ऐसे स्थान पर पहुँचे कि जहाँ से मार्ग दो दिशाओं को फटता था, तो तोते ने मार्ग दिखाया । उसने बताया कि एक मार्ग लका के लिए है और दूसरा सिंघल द्वीप के लिए । राजा रत्नसेन के नेत्र अब उसी मार्ग पर लग गये जो सिंघल द्वीप को जाता था और जहाँ पद्मावती रहती थी ।

नैन लाग तेहि मारग पद्मावति जेहि दीप ।

जैस सेवातिहि से बँ बन चातक, जल सीप ॥

(१३) राजा-गजपति-सवादखण्ड एक महीने की यात्रा के पश्चात् रत्नसेन अपने साथियों के साथ समुद्र-तट पर पहुँचा। वहाँ इनकी भेंट राजा गजपति से हुई। जब उसे सूचना मिली कि योगी रत्नसेन उस ओर आ रहे हैं तो वह उनसे भेंट करने के लिए पहुँच गया। गजपति ने कहा, “आपने दर्शन देकर मुझ पर बड़ा अनुग्रह किया। आप अब मेरे योग्य सेवा कहिए।” इस पर राजा रत्नसेन बोले

है बहुत जौ बोहित पावौं । तुम्ह तैं सिघल दी सिधावौं ॥

इस पर गजपति बोले, “योगिराज ! मैं जहाजों का तो प्रबन्ध कर दूँगा परन्तु मार्ग बड़ा भयंकर है। आप कैसे जा सकेंगे।”

रत्नसेन ने उत्तर दिया कि प्रेम मार्ग पर चलने वाले भयंकरता से नहीं डरते। मैं तो अपने लक्ष्य की ओर जा रहा हूँ यदि समुद्र में किसी ने मुझे खा भी लिया तो तब भी मेरा निस्तार ही होगा। मेरी दशा तो आज ऐसी है

सरग सीस, घर धरती, हिया सो प्रेम-समुंद ।

नैन कोड़िय होइ हेर, लेइ लेइ उठौह सो बुद ॥

(१४) बोहित खण्ड गजपति ने रत्नसेन के लिए जहाजों का प्रबन्ध कर दिया और वह उन पर बैठकर अपने साथियों के साथ सिघल द्वीप की ओर चल पड़ा। यह जहाजी बेड़ा इतना बड़ा था कि सारा समुद्र उनसे पट गया। ये जहाज एक पल भर में सहस्रों कास की रफतार से चलने वाले थे। चलते समय राजा रत्नसेन के सभी साथी दृढ़ प्रतिज्ञ थे।

गुरु हमार तुम राजा, हम चेला तुम नाथ ।

जहाँ पाँव गुरु राखें, चेला राखें माथ ॥

(१५) सात समुद्र खण्ड रत्नसेन का जहाजी बेड़ा पहले खार-समुद्र में उतरा, इस समुद्र में लहर बहुत थी। फिर वह खीर-समुद्र में घुसा तो उसमें हीरा मोती भरे पड़ थे। फिर ये दाँध-समुद्र में पहुँचे तो वह दही के समान जमा हुआ था। दाँध-समुद्र से निकलकर उर्दाध-समुद्र प्रवेश किया। इस समुद्र में आग की लपटें थी। यहाँ से निकल कर सुरा-समुद्र में पहुँचे। जो कोई भी उसका जल पीता वही बेहोश हो जाता था। सुरा-समुद्र से निकल कर यह बेड़ा किल-किल समुद्र में पहुँचा। इस समुद्र में बड़ी उथल-पुथल थी और विकराल लहरें उठ रही थी। हीरामन तोते ने राजा को ज्ञान दिया और कहा कि इसी समुद्र में आकर सत डोल जाता है :

हीरामन राजा सौं बोला । एही स अमुदाए सत डोला ॥

सिंहल दीप जो नाहि निबाहू । एही ठाँव साँकर सब काहू ॥

परन्तु राजा रत्नसेन का सत नहीं डोला और उन्होंने दृढ़ता पूर्वक धैर्य के साथ उत्तर दिया कि मैंने तो अपना बेड़ा प्रेम-समुद्र में डाल दिया है फिर किल-

किल समुद्र की मैं वीर चिंता करूँगा, क्योंकि यह तो उसके सामने एक बूंद के समान है :

प्रेम-समुद्र मैं बांधा बेरा । यह सब समुद्र बूंद जेहि केरा ॥

रत्नसेन ने अपना बेड़ा निर्वन्द होकर उस समुद्र में छोड़ दिया । जब जहाज एक दूसरे से पृथक-पृथक हो गए थे और सबको अपनी-अपनी पड़ गई

कान समुद्र धसि लीहेनसि, भा पाछे सब कोइ ।

कोइ काहू न सँभारै, आपनि आपनी होइ ॥

इसके पश्चात् मानसर समुद्र में प्रवेश किया, जहाँ का जल बिल्कुल शांत था । वहाँ जाकर बेड़े के अन्य जहाज भी आगे पीछे मिल गये

कोइ दिन मिला सबेरे, कोइ आवा पछ-राति ।

जाकर जस जस साजु हुत, सो उत्तरा तेहि भाँति ॥

(१६) सिंहलद्वीप खण्ड - मानसर समुद्र को पार कर बेड़ा सिंहलद्वीप के पास पहुँचा । वही तोते ने राजा रत्नसेन को सिंहल-गढ़ दिखलाया । वहाँ पद्मावती का निवास स्थान था । उसने बतलाया कि पद्मावती के पास न तो कोई भौंरा ही जा सकता है और न कोई पक्षी ही । तोता बोला :

तहाँ देखु पद्मावति रामा । भौर न जाई, न पखी नामा ॥

अब तोहि देखें सिद्धि एक जोगु । पहिले दरस, होइ तब भोगु ॥

हीरामन ने फिर रत्नसेन को सोने का सुमेरु पर्वत दिखलाया और कहा कि वहाँ पर महादेव का मण्डप है । माघ मास की श्रीपचमी को वहाँ लोग पूजा के लिए आते हैं । उसी समय पद्मावती भी पूजा के लिए आयेगी । तभी तुम उसके दर्शन कर सकोगे । राजा महादेव के मण्डप में चला गया और हीरामन तोता पद्मावती के पास पहुँचा ।

(१७) मण्डप गमन खण्ड राजा रत्नसेन अपने सोलह हजार चेलों को लेकर महादेव के मण्डप में रहने लगा । वही पर उसने पद्मावती की प्राप्ति के लिए प्रार्थना की । यहाँ उसने सिंहछाला पर बैठकर पद्मावती का जाप किया :

बैठ सिंहछाला होइ तपा । 'पद्मावति पद्मावति' जपा ।

(१८) पद्मावती विधोग-खण्ड राजा रत्नसेन ने जब यहाँ पद्मावती की प्राप्ति के लिए अखण्ड जाप किया तो उसका प्रभाव पद्मावती पर भी हुआ और उसके अन्दर भी प्रेमाँकुर उगने लगा । रात-दिन उसे रत्नसेन की याद आने लगी । अब वह अकेली नहीं रह सकती थी । उसने अपनी धाय से कहा

दहै, धाय । जोबन एहि जोऊ । जोनहु परा अगनि महुँ घीऊ ॥

करबत सहौँ होत दुइ आघा । सहि न जाइ जोबन कै दाघा ॥

रौब-रौब जनु लागहि चाँटे । सूत-सूत बेधाहि जनु काँटे ।

दगधि कराहु जरै जस घीऊ । बेगि न आव मलयगिरि पीऊ ॥

(१६) पद्मावती-सुआ भेट खण्ड : इसी वियोगावस्था में हीरामन तोता पद्मावती के पास आता है। हीरामन तोते को देखकर पद्मावती को प्रतीत हुआ कि मानो उमके जाते हुए प्राण लौट आए। रानी ने तोते को गले से लगाया और रोककर उसका कुशल पूछा। तोते ने अपनी पूरी कहानी पद्मावती को सुनाई, पिंजड़े से उड़ने के पश्चात् किस प्रकार वह अन्य जानवरो से मिला, फिर व्याध द्वारा पकड़ा जाकर एक चित्तौडगढ़ के ब्राह्मण के हाथ बिका, ब्राह्मण उसे जम्बू द्वीप ले गया। वहाँ चित्तौडगढ़ में वार राजा रत्नसेन राज्य करता था। फिर तोते ने जम्बूद्वीप तथा रत्नसेन का वर्णन किया। रत्नसेन द्वारा अपने मोल लिए जाने और पद्मावती के रूप वर्णन की भी फिर पूरी कथा कह सुनाई। और फिर बतलाया कि किस प्रकार पद्मावती का रूप वर्णन सुनकर रत्नसेन प्रेमभोगी बन गया। वह सोलह हजार चेलों के साथ सिंहलद्वीप आया है। यह भी सूचना उसने पद्मावती को दी और महादेव के मण्डप में उसी के लिए पूजा कर रहा है। यह सुनकर पद्मावती के मन में अभिमान हुआ। उसने जोगी से प्रेम करना अपमान समझा। परन्तु हीरामन तोते ने रानी से फिर कहा, “रानी तुम्हारे विरह में रत्नसेन ने अपने कचन जैसे शरीर को भस्म कर दिया” यह सुन रानी के मन में प्रेम और शरीर में काम उत्पन्न हुआ :

सुनि कै धनि, 'जारी अस काया,। मन भा मथन, हिये भे माया ॥

देखो जाइ जरै कस भानू । कचन जरै अधिक होइ बानू ॥

अब जौं मरे वह प्रेम-वियोगी । हत्या मोहि, जेहि कारण जोगी ॥

सुनि कै रतन पदारथ राता । हीरामन सौं कह यह बाता ॥

जौं वह जोग सँभारै छाला । पाइहि भुगति, देहुँ जयमाला ॥

(२०) वसंत खण्ड वसन्त की श्रीपञ्चमी को पद्मावती महादेव की पूजा के लिए सखियों के साथ महादेव के मण्डप में गई। महादेव की पूजा करते हुए पद्मावती ने कहा कि मेरी सब सखियों को वर मिल गये परन्तु मुझे अभी नहीं मिला। आप मेरी यह इच्छा पूर्ण करें।

बर सौं योग मोहि मेखहु, कलस जाति हौं मान ।

जेहि दिन हीछा पूजै बेगि चढ़ावहुँ आनि ॥

इसी समय एक सखी आकर कहती है।

पूरब द्वार गढ़ जोगी छाए । न जनौ कौन देश तें आए ॥

उन महँ एक गुरु जो कहावा । जनु गुड़ देह काहूँ बौरावा ॥

कुँवर बतीसौं लच्छन राता । दसएँ लछन कहै एक बाता ॥

जानौं अह गोपीचंद जोगी । की सो आहि भरथरी बियोगी ॥

रानी यह सुनकर उधर जाती है परन्तु उसे देखते ही राजा अचेत हो जाता है। पद्मावती ने उसके शरीर पर चन्दन का लेप किया। राजा एक क्षण के

लिये जागा परन्तु फिर गहरी नीद में सो गया। तब रानी ने उसके हृदय पर चन्दन से लिखा

जब चंदन आखर हिय लिखे । भीख लेइ तुइ जोग न सिखे ॥

घरी आइ तब गाँ तू सोई । कैसे भुगति परापति होई ॥

यह लिखकर पद्मावती चली आई। रात्रि में उसने स्वप्न में देखा चन्द्रमा पूर्व से उदय हुआ है और सूर्य पश्चिम से और फिर दोनों एक दूसरे के पास चले आये तथा दोनों का मेल हो गया। उसने देखा कि हनुमान ने लका लूट ली। जागने पर अपनी सखियों से उसने अपने स्वप्न का अर्थ पूछा। सखियों ने बतलाया इसका अर्थ यही है कि तुम्हें वर मिलने वाला है

सुख सुहाग जो तुम्ह कहँ पान फूल रस भोग ।

आज काल्हि भा चाहै, अस सपने क सँजोग ।

(२१) राजा रत्नसेन-सती खन्ड : पद्मावती के चले जाने पर रत्नसेन की निद्रा टटी। पद्मावती को गया हुआ जान वह रोया और उसने निश्चय किया कि वह जल कर प्राण-त्याग कर दे।

आइ जो प्रीतम फिरिगा, मिला न आई बसंत ॥

अब तन होरी घालि कै, जारि करौं भसमत ॥

(२२) पार्वती महेश-खण्ड—जब रत्नसेन ने जल कर मरने का निश्चय किया तो उसी समय वहाँ पार्वती और महादेव जी पहुँचे। चिता बनी देखकर उन्होंने रत्नसेन से आत्महत्या का कारण पूछा। रत्नसेन ने संक्षेप में अपनी गाथा सुना दी। उसे सुनकर पार्वती का हृदय दया से पूर्ण हो गया। पार्वती अप्सरा जैसा रूप धारण कर बोली, “राजकुमार ! मेरे जैसी सुन्दरी अन्यत्र कहीं नहीं मिल सकती। पद्मावती गयी तो क्या हुआ। इन्द्र ने मुझे तुम्हारे पास भेजा है। तुम्हें तो अप्सरा मिल गई।” इस पर रत्नसेन ने इकार कर दिया और अपना दृढ़ प्रेम केवल पद्मावती में ही बतलाया। तब महादेव ने गौरी से कहा कि रत्नसेन का प्रेम बहुत गहरा है। और तुम इसकी रक्षा करो। रत्नसेन महादेव के असली रूप को पहचान कर रोने लगा तो महादेव ने उसे धैर्य बँधाया। महादेव बोले ‘रोओ नहीं’। यह गढ़ तुम्हारे शरीर के समान ही दस पौंडियों का है। दसवें द्वार तक इसमें चढ़ना होगा। जो दृष्टि को उलट कर लगाता है वही वहाँ पहुँच पाता है।

(२३) राजा गढ़ छँका खण्ड महादेव से यह सिद्धि गुटका प्राप्त कर रत्नसेन अपने साथियों को लेकर महल में घुस पड़ा। जब राजा गधर्वसेन को इसकी सूचना मिली तो उसने अपने नौकरो को भेजा। रत्नसेन ने नौकरो से कहा कि वह राजा की कन्या पद्मावती का भिखारी है। उसे पाकर वह तुरन्त लौट सकता है। नौकरो ने यही बात जाकर गधर्वसेन से कह सुनाई। यह सुनकर गधर्वसेन को ब्रह्मक्रोध आया।

रत्नसेन उत्तर की प्रतीक्षा में था। उसने एक पत्र हीरामन तोते के हाथ भेजा पद्मावती ने अपने दृढ़ प्रेम का संदेश उत्तर में दिया। यह संदेश पाकर रत्नसेन का हृदय प्रफुल्लित हो उठा।

(२४) गंधर्वसेन मंत्री खण्ड गंधर्वसेन ने अपने मंत्रियों से परामर्श किया। रत्नसेन को सबने बन्दी कर लेने की सलाह दी और वह बन्दी बना लिया गया। यह सूचना पाकर पद्मावती बहुत दुखी हुई। एक बार तो वह अचेत ही हो गई। हीरामन तोता वहाँ लाया गया। तोते की आवाज सुनकर उसे होश आया। तब पद्मावती ने एक मदेशा रत्नसेन के पास भेजा।

कहौ जाइ अब मोर सँदेसू । तजौ जोग अब होइ नरेसू ॥

जिनि जानहु हौं तुम सौं वूरी । नैनन माँझ गड़ी वह सूरौ ॥

(२५) रत्नसेन सूली खंड रत्नसेन को बन्दी बनाकर गंधर्वसेन के सामने लाया गया। गंधर्व सेन के पूछने पर भी रत्नसेन ने साफ-साफ वही बात कही, जो उसके मन में थी। इसे सुनकर महादेव का आसन डगमगा उठा। भाट भाटि का रूप धारण कर महादेव पार्वती वहाँ आ पहुँचे। रत्नसेन आसन जमाए 'पद्मावती पद्मावती' का जाप कर रहा था। इसी समय हीरामन तोते ने पद्मावती का संदेश रत्नसेन को दिया। महादेव भी आगे बढ़े और उन्होंने राजा गंधर्वसेन को समझाया तथा रत्नसेन का ठीक ठीक परिचय भी दिया। हीरामन ने इसकी साक्षी दी। तब विवाह का निश्चय कर रत्नसेन का तिलक किया गया।

(२६) रत्नसेन-पद्मावती-विवाह-खंड निश्चित होने पर लग्न रखी गई और विवाह की तैयारियाँ प्रारम्भ हुईं। रत्नसेन के लिए सुन्दर वस्त्रों का आयोजन हुआ और बारात सजकर चली। पद्मावती ने महल पर खड़े होकर बारात देखी इसे देखकर वह ऐसी प्रसन्न हुई कि प्रसन्नता में मूर्छित होकर गिर पड़ी।

अंग अंग सब हुलसे, कोइ कतहू न समाइ ।

ठावहिं ठाँव बिमोही, गई मुरछा तनु आइ ॥

मूर्छित अवस्था में सखियों ने उसे सँभाला और थोड़ी देर में वह होश में आई। ठाट बाट के साथ दावत हुई और फिर पद्मावती का रत्नसेन से विवाह हुआ फिर और भाँति भाँति की दहेज दी गई...

भई भाँवरि, नेवछावरि, राज चार सब कीन्ह ॥

दायज कहौ कहाँ लगि ? लिखि न जाइ जत दीन्ह ॥

(२७) पद्मावती रत्नसेन भेंट-खंड कवि भेंट का वर्णन करता है :

सात खंड ऊपर कबिलासू । तहवाँ नारि.सेज सुख बासू ॥

रत्नसेन से पद्मावती को सखियाँ उसकी गाँठ खोल कर अलग ले गई। संध्या को एक सखी ने रत्नसेन के सामने आकर योग का मजाक उड़ाया परन्तु राजा ने परिहास का उत्तर परिहास में न दिया और वातावरण गम्भीर हो गया। इसी

बीच में पद्मावती वहाँ आ गई । पद्मावती और रत्नसेन ने केलि-क्रीडा में रात व्यतीत की ।

पुहुप सिंगार सँवार सब जोबन नवल बसंत ।

अरगज जिमि हिय लाइ कै मरगज कीन्हेउ कन्त ।

पद्मिनी भोग विलास में रत्नसेन से कहती है

जो तुम चाहौ सो करौ, ना जानौ भल भद ।

जो भालै सो होइ मोहिं तुम्ह, पिउ ! चाहौ आनन्द ॥

(२८) रत्नसेन साथी खण्ड सवेरे रत्नसेन अपने साथियों से मिले । उन्हें उन्होंने सोलह हजार पद्मिनी स्त्रियाँ दिखलाई । वे सब भी उनके साथ सुख-भोग से रहने लगे

सोरह सहस पद्मिनी माँगी, सब दीन्हि, नहीं काहुहि खोंगी ।

सबका मदिर सोने साजा । सब अपने-अपने घर राजा ॥

(२९) षट्-ऋतु-वर्णन खण्ड इस खंड में यही वर्णित है कि पद्मावती ने किस प्रकार सुख से रत्नसेन के साथ छोड़ो ऋतुएँ आनन्द और भोग विलास के साथ व्यतीत की :

हँसा केलि करहिं जिमि, खंडहिं कुरलकिं दोउ ।

पोउ पुकारि कै पारमा, जस चकई क बिछोउ ॥

(३०) नागमती वियोग खण्ड : रत्नसेन तो इधर पद्मावती के साथ भोग विलास में दिन व्यतीत कर रहा था और उधर नागमती के दिन विरह में बड़ी ही कठिनाई के साथ व्यतीत हो रहे थे । वह चित्तीड आने के रास्ते पर नजर गड़ाये बैठी थी परन्तु रत्नसेन कही आता हुआ दिखलाई नहीं दे रहा था । उसने रानी की तरह रहना छोड़कर एक सामान्य स्त्री के समान रहना प्रारम्भ कर दिया था । रात दिन वह रोती ही रहती थी । रोते रोते ही उसने बारह महीने बिता दिए ।

नागमती विरहातुर होकर गाती है

बिरह-हस्ति तन सालै, धाय कर चित चूर ।

बेगि आइ, पिउ । बाजहु, गाजहु होई सद्दूर ॥

× × × ×

जिन घर कता ते सुखी, तिन्ह गारौ औ गर्व ।

कंत पियारा बाहिरै, हम सुख भूला सर्व ॥

× × × ×

यह तन जारौ छार कै, कहौ कि 'पवन उडाव' ।

मकु तेहि मारग उड़ि परै, कंत धरै जहँ पाव ॥

नागमती का विरह इतना तीक्ष्ण था कि जिस पक्षी अथवा वृक्ष के पास भी जाकर वह अपनी विरह गाथा कहती थी वही जलने लगता था

जोहि पंखी के निअर होइ, कहै बिरह कै बात ।

सोइ पंखी जाई जरि, तरिवर होइ निपात ॥

(३१) नागमती-सन्देश-खण्ड : नागमती अपने विरह में रोती फिर रही थी। एक दिन एक पक्षी को उसकी दशा देखकर रहम आ गया। पक्षी ने नागमती से उसके रोने का कारण पूछा। नागमती ने उसे अपनी विरह-गाथा सुनाई और अपना सदेश रत्नसेन के पास ले जाने के लिए कहा। नागमती रत्नसेन के विशुद्ध प्रेम में पक्षी से कहती है कि वह पद्मावती से जाकर कहे :

हमहुँ बियाही संग ओहि पीऊ । आपुहि पाइ जानु, पर-जाऊ ॥

अबहुँ मया कर, कर जिउ फेरा । मोहि जियाउ कंत देइ फेरा ।

मोहि भोग सौं काज न बारी । सौह दोठि के चाहन हारी ॥

सबति न होइ तू बैरनि, मोर कंत जेहि हाथ ॥

आनि मिलाव एक बेर, तोर पाँय मोर माथ ॥

नागमती पक्षी से कहती है कि उसकी माता भी उसके वियोग में बहुत दुखी हुई। उसके तुम ही 'श्रवणकुमार' थे। और तुम्हारी ही रट लगाकर उसने प्राण दे दिये।

पक्षी नागमती का यह सदेश लेकर उड़ चला। वह ज्यों ही सिंघलद्वीप में पहुँचा वहाँ भी विरह की ज्वाला उठने लगी। इस ज्वाला के मारे सब पक्षी समुद्र-तीर के वृक्षों पर जा बैठे। यह पक्षी जिस पेड़ के ऊपर जाकर बैठा, रत्नसेन भी शिकार से लौटकर उसी के नीचे ठहर गया। इस पक्षी ने अन्य पक्षियों को अपना परिचय दिया और नागमती की विरह-कथा उन पक्षियों को सुनाई। रत्नसेन ने भी यह कथा सुनी और फिर पक्षी से सब बातें पूछी। पक्षी नागमती की कथा सुनाकर उड़ गया और फिर रत्नसेन के बुलाने पर भी नहीं लौटा।

इस प्रकार रत्नसेन को चित्तौड़ की याद आई। एक वर्ष तक वह चित्तौड़ को भूला ही रहा। उसी समय से रत्नसेन उदास रहने लगा। राजा गधर्वसेन ने उसकी उदासीनता देखकर प्यार से कहा।

मैं तुम्हारी जिउ लावा, दीन्ह नैन महं बास ।

जो तुम होहु उदास तो, यह काकर कबिलास ॥

(३२) रत्नसेन-बिदाई-खंड : बिदा होते समय गधर्वसेन से रत्नसेन कहता है कि आपने मुझे काँच से कवन बना दिया। मैं आपका कृतज्ञ हूँ परन्तु अब मेरे लिये यहाँ ठहरना असम्भव है। परेवे ने पत्र दिया है कि मेरा भाई मेरा राज छीन लेना चाहता है और उधर दिल्ली नरेश भी आक्रमण करने की सोच रहा

है। इसीलिए आज मैं विदा चाहता हूँ। राजा गंधर्वसेन को रत्नसेन की बात माननी पड़ी और उसने शुभ मुहूर्त देखकर उसे विदा किया। चलते समय गंधर्वसेन ने रत्नसेन को बहुत सी दान दहेज दी और इस प्रकार रत्नसेन ने पद्मावती के साथ जम्बू द्वीप की ओर प्रस्थान किया।

रत्नसेन को गंधर्वसेन ने इतनी दहेज दी कि उसे अभिमान हो गया :

देखि दरब राजा गरबाना, दिस्टि माहँ कोई और न आना।

जो मैं होहूँ समुद्र के पारा, को है माहि सरिस ससारा ॥

(३३) देश-यात्रा खंड इस प्रकार पद्मावती और द्रव्य को लेकर रत्नसेन अपने देश की ओर चल दिया। अभी उसका जहाज आधा भी रास्ता तय नहीं कर पाया था कि एक बड़ा भारी तूफान आया। तूफान में जहाज रास्ता खो बैठे। मछलियों का शिकार खेलते हुए वहाँ एक राक्षस आ पहुँचा, तो रत्नसेन ने उससे अपने जहाज को ठीक मार्ग पर लगा देने की प्रार्थना की परन्तु राक्षस कपट से रत्नसेन के जहाज को एक गहरे और भवरो वाले समुद्र में ले गया। इसी समय एक राज-पक्षी वहाँ उड़कर आया और राक्षस की यह हरकत देखकर वह उस पर टूट पड़ा और उसे ले उड़ा। तब कहीं जाकर समुद्र के भंवर समाप्त हुए। परन्तु वहाँ जाकर रत्नसेन का जहाज टूट गया। राजा रत्नसेन और पद्मावती दोनों जहाज के दो टूटे हुए टुकड़ों पर बहकर एक दूसरे से पृथक हो गये।

बोहित टूक टूक सब भए। एहू न जाना कहँ चलि गए ॥

भए राजा रानी दुइ पाटा। दूनों बहे, चले दुइ बाटा ॥

काया जिउ मिलाइ कै, मारि किए दुइ खड।

तन रोवँ धरती परा, जीउ चला बरम्हड ॥

(३४) पद्मावती जिस जहाज के टुकड़े पर बैठी थी वह किनारे जाकर लगा। वहाँ समुद्र की बेटी लक्ष्मी खेल रही थी। पद्मावती को देखकर वह उसके पास गई और उसे चेतन अवस्था में लाई। चेतन अवस्था में आकर उसने लक्ष्मी से पूछा कि वह कहाँ है और उसका पति रत्नसेन कहाँ है। लक्ष्मी रत्नसेन के विषय में कुछ न जानती थी परन्तु उसने पद्मावती को आशवासन दिया कि वह रत्नसेन को ढूँढ़वा लेगी। लक्ष्मी फिर समुद्र के किनारे पर चली गई जहाँ रत्नसेन के भी जहाज का टुकड़ा आया। रत्नसेन के पूछने पर लक्ष्मी ने अपने को पद्मावती बतलाया। लक्ष्मी कहती है :

हौं रानी पद्मावति, रतनसेन तू पीउ।

आनि समुद्र सह छाँड़ेहु, अब रोवौं देइ जीउ ॥

इस पर रत्नसेन कहता है :

हौं ओहि बास जीव बलि देउँ। और फूल कै बास न लेउँ।

× × × ×

लेइ सो आइ पद्मावति पासा । पानि पियावा मरत पियासा ॥
इस प्रकार रत्नसेन और पद्मावती का लक्ष्मी ने दुबारा मेल कराया

पाय पीर धनि पीउ के, नैन्ह सौ रज मेट ।

अचरज भएउ सबन्ह कहै, भइ ससि कवलहि भेंट ॥

यहाँ लक्ष्मी के घर रत्नसेन और पद्मावती दस दिन तक पाहुने बनकर रहे और लक्ष्मी ने पद्मावती को अपनी बेटी कहा

औ तेहि कहा मोर 'मोरि तू बेटी' ॥

यहाँ से फिर ये जगन्नाथ होते हुए अपनी राजधानी की तरफ लौटे ।

(३५) राजा रत्नसेन चित्तौड़ के पास पहुँचे और नागमती को जब इसकी सूचना मिली तो वह .

नागमती कहँ अगन जनावा । गई तपति बरसा जनु आवा ॥

× × × ×

पूछहि सखी सहेलरी, हिरदय देखि अनंद ।

आजु बदन तोर निरमल, अहै उवा जस चद ॥

परन्तु उसी क्षण पद्मावती का आना सुनकर नागमती की दशा बदल गई .

पद्मावति कर आव बेवानू । नागमती जिउ मे भा आनू ॥

जनहुँ छाँह महुँ धूप देखाई । तैसइ झार लागि जौ आई ॥

सही न जइ सबति के झारा । दुसरे मंदिर दोन्ह उतारा ॥

पद्मावती को दूसरे महल में उतारा गया । रत्नसेन दिन भर दान पुण्य करता रहा और रात्रि में जाकर नागमती से मिला । नागमती का सूखा हुआ जीवन फिर एक बार लहलहा उठा । रत्नसेन ने :

कंठ लाइ कै नारि मनाई । जरी जो बेलि सींच पलुआई ॥

(३६) नागमती पद्मावती-विवाह खंड यहाँ नागमती की प्रसन्नता से पद्मावती के मन में जलन पैदा हुई । एक दिन दोनों में लड़ाई ठन गई और हाथा पाई तक की नौबत आ गई । राजा रत्नसेन यह सुनकर वहाँ पहुँचे और दोनों को समझाया .

गंग जमुन नारि दोउ, लिखा मुहम्मद जोग ।

सेव करहु मिलि दूनौं, तौ मानहुँ सुख भोग ॥

असि कहि दूनौं नारि मनाई । बिहँसि दोउ तब कंठ लगाई ॥

दोनो रानियाँ प्रसन्न हो गई ।

(३७) रत्नसेन सन्तति खण्ड—पद्मावती के पद्मसेन और नागमती के नागसेन पुत्रों की उत्पत्ति हुई । ज्योतिषिधियों ने बतलाया कि दोनों के ही पुत्र बड़े भाग्यवान हैं ।

(३८) राघवचेतन देश निकाला खण्ड रत्नसेन के दरबार में राघव चेतन नाम का एक पण्डित था। इसे यक्षिणी इष्ट थी। एक दिन राजा ने उससे पूछा कि दूज किस दिन की है। पण्डित के मुख से निकला 'आज'। और पण्डितो ने इनका विरोध किया क्योंकि उस दिन अमावस थी। रात्रि को तो पण्डित ने यक्षिण के प्रयोग से राजा को चन्द्रमा दिखला दिया परन्तु फिर दूसरे दिन दूज का चाँद देखकर राजा को पण्डित पर बड़ा क्रोध आया और उसने पण्डित को राज्य छोड़ जाने की आज्ञा दी।

राजा की इस आज्ञा का जब पद्मावती को पता चला तो उसे दुःख हुआ कि राजा ने ऐसे गुणी पण्डित को राज्य छोड़ जाने की आज्ञा दी। जब वह जाने लगा तो पद्मावती मल के ऊपर झरोखे में आई और उसने अपना कगन उतारकर पण्डित की ओर फेंक दिया। पण्डित ने उस ओर देखा तो पद्मावती मुस्करा दी। पण्डित उसे देखकर बेहोश हो गया। सखियाँ उसे चेतन अवस्था में लाई और अन्त में वह कगन लेकर विदा हो गया।

(३९) राघव चेतन यहाँ से दिल्ली पहुँचा। दिल्ली में उसने अलाउद्दीन से भेंट की और पद्मिनी के रूप की चर्चा की। राघव चेतन ने बतलाया कि ऐसी स्त्रियाँ सिंघलद्वीप में मिलती हैं। साथ ही उसने बादशाह से कहा कि यदि उनकी आज्ञा हो तो वह स्त्रियों के भेदों का वर्णन करे।

(४०) स्त्री-भेद-वर्णन-खण्ड राघव चेतन ने तब काम शास्त्र के अनुसार हरियानी, शखिनी, चित्रणी तथा पद्मिनी स्त्रियों का वर्णन किया।

(४१) पद्मिनी रूप-चर्चा-खण्ड : स्त्रियों के भेद वर्णन करके राघव चेतन ने नख-शिख वर्णन किया तो उसे सुनकर शाह चेतना खो बैठा।

जो राघव धनि बरनि सुनाई। सुना साह गई मुरझा आई।

जब राजा को चेतना हुई तो उसने राघव चेतन को बहुत-सा धन देकर सम्मानित किया और साथ ही रत्नसेन के पास एक पत्र लिखकर भेजा कि वह पद्मिनी को शीघ्र उसके पास भेज दे।

(४२) बादशाह चढ़ाई खण्ड जब रत्नसेन ने यह पत्र पढ़ा तो उसे बहुत क्रोध आया और उसने दूत को यो ही वापस कर दिया। दूत अलाउद्दीन के पास पहुँचा तो उसे भी क्रोध आया और उसने अपनी फौज को लेकर चित्तौड़ की ओर कूच कर दिया।

(४३) राजा बादशाह युद्ध खण्ड : अलाउद्दीन चित्तौड़ पहुँचा और बड़ा घमासान युद्ध हुआ। रत्नसेन के गढ़ पर सौ-सौ मन के गोले गिरे परन्तु वह अडिग रहा। उसने अपने भोग विलास को भी नहीं छोड़ा। कई वर्षों तक युद्ध होता रहा। इसी बीच में अलाउद्दीन को पता चला कि दिल्ली पर कोई आक्रमण होने वाला है। इसलिए उसने सन्धि करना उचित समझा।

(४४) राजा बादशाह मेलखण्ड अलाउद्दीन ने रत्नसेन के पास अंपनों दूत भेजा । सन्धि में निश्चय हुआ कि रत्नसेन पद्मिनी को न दे और चन्देरी भी ले ले परन्तु समुद्र से प्राप्त किये हुए पाँच रत्न अलाउद्दीन को दे दे । यह बात राजा ने स्वीकार कर ली । दूसरे दिन अलाउद्दीन राजा के यहाँ प्रीतिभोज पर गया ।

(४५) बादशाह भोज-खण्ड राजा ने अलाउद्दीन की दावत में बहुत अच्छे अच्छे व्यजन बनवाए और सुन्दर दावत की ।

(४६) चित्तौड़गढ़ वर्णन-खण्ड : भोजन करने के पश्चात् अलाउद्दीन ने चित्तौड़गढ़ देखा । देखते-देखते वह रतिवास में भी पहुँच गया । वहाँ उसने बहुत-सी रूपवान दासियों को देखकर समझा कि उन्हीं में कोई पद्मिनी भी है । जब उसने राघवचेतन से पूछा तो उसने बतलाया कि वे सब दासियाँ हैं, पद्मिनी उनमें नहीं है ।

उधर भोज के बाद गोरा बादल ने रत्नसेन को अलाउद्दीन का विश्वास न करने की सलाह दी परन्तु उसकी बात रत्नसेन ने न मानी । राजा एक जगह बैठ कर बादशाह के साथ शतरंज खेलने लगा । वही पर एक दर्पण रखा था जिसमें अलाउद्दीन पद्मावती के प्रतिबिम्ब देखकर अचेत हो गया ।

(४७) रत्नसेन बन्धन-खण्ड . बादशाह को होश आने पर रत्नसेन उसे गढ़ के द्वार तक विदा करने गया । दरवाजे पर पहुँचते ही अलाउद्दीन ने रत्नसेन को बँधवा लिया और गिरफ्तार करके दिल्ली ले गया ।

(४८) रत्नसेन बन्धन खण्ड रत्नसेन के बन्दी हो जाने पर पद्मावती और नागमती ने बहुत घना विलाप किया ।

(४९) देवपाल दूतीखण्ड . कुम्भलनेर का राजा देवपाल रत्नसेन से शत्रुता रखता था । जब उसे सूचना मिली कि अलाउद्दीन रत्नसेन को बन्दी बनाकर दिल्ली ले गया तो उसने अपनी एक दूती के द्वारा पद्मिनी को फुसलाने का प्रयास किया । परन्तु पद्मावती रत्नसेन से अगाढ़ प्रेम करती थी इसलिए दूती को सफलता न मिली और उलटी अपमानित होकर वहाँ से जाना पड़ा ।

(५०) बादशाह दूती-खण्ड . बादशाह ने भी पद्मावती फुसलाने के लिए दूती भेजी परन्तु वह भी असफल रही ।

(५१) पद्मावती गोरा बादल-सवाद-खण्ड पद्मावती ने इस कठिन समय में अपने दो सरदारों गोरा, बादल से सलाह की और उन दोनों ने विश्वास दिलाया कि वे रत्नसेन को छुड़ा लायेंगे ।

(५२) गोरा बादल युद्ध-यात्रा-खण्ड : बादल इसी दिन गौना करके लाया था । उसकी माँ और पत्नी ने उसे रोका परन्तु उसने एक न सुनी और वह रत्नसेन को छुड़ाने के लिये चल दिया ।

(५३) गौरा बादल युद्ध-यात्रा-खण्ड रत्नसेन को छुड़ाने के लिए गौरा बादल और पद्मावती ने एक योजना बनाई। सोलह सौ पालकियाँ सँवारी गईं और उनमें हथियारों से सुसज्जित वीर राजपूत बैठ गए। उन्हीं में एक पालकी पद्मिनी की भी बनी जिसमें एक लुहार को बिठलाया गया। इन पालकियों के साथ गौरा बादल यह कहकर चले कि पद्मिनी अलाउद्दीन के पास जा रही है। जब वे दिल्ली पहुँचे तो अलाउद्दीन से प्रार्थना की कि पद्मावती कह रही है, “मैं दिल्ली आ गई हूँ परन्तु मेरे पास चित्तौड़ की कुजियाँ हैं। यदि बादशाह की आज्ञा हो तो उन्हें वह राजा रत्नसेन को सौंप दे?” पद्मावती की यह बात बादशाह ने स्वीकार कर ली और उसकी पालकी को रत्नसेन के पास ले जाने की आज्ञा दे दी। उस पालकी से लुहार ने निकल कर राजा रत्नसेन के बन्धन काट डाले और उन्हें मुक्त कर दिया। बादल रत्नसेन को साथ लेकर चित्तौड़ की ओर भाग लिया तथा दोनों मेनाओं में घमासान युद्ध हुआ। गौरा इसी युद्ध में खेत रहा।

(५४) पद्मावती मिलन खण्ड : चित्तौड़ आकर रत्नसेन ने पद्मावती से भेंट की। पद्मावती ने देवपाल की बात रत्नसेन से कही।

(५५) रत्नसेन देवपाल युद्ध-खण्ड : देवपाल की दूती वाली बात सुनकर रत्नसेन आग बबूला हो गया और उसने देवपाल को युद्ध में मार गिराया।

(५६) राजा रत्नसेन-बंक्रुण्ठ-वास खण्ड . इसी समय राजा रत्नसेन की मृत्यु हो गई और गढ़ की रक्षा का भार बादल के सिर पर आ गया।

(५७) पद्मावती नागमती-सती-खण्ड . राजा रत्नसेन के साथ पद्मावती और नागमती दोनों सती हो गईं। उनकी सती होने के पश्चात् अलाउद्दीन ने चित्तौड़ पर आक्रमण किया। बादल को युद्ध में हार हुई। सभी वीर सग्राम में खेत रहे और स्त्रियाँ जौहर में करके समाप्त हो गईं। चित्तौड़ अलाउद्दीन के हाथों में चला गया परन्तु पद्मावती को वह प्राप्त न कर सका।

अखरावट—अखरावट को अखरावती या अखरावटी नाम से भी पुकारा जाता है। यह ‘पद्मावत’ से बाद की रचना है। इनमें कवि का झुकाव आध्यात्मिकता की ओर विशेष दिखाई देता है। इसके दो संस्करण उपलब्ध हैं, एक जायसी ग्रन्थावली के साथ तथा दूसरा सुधाकर द्विवेदी द्वारा सम्पादित।

आखिरी कलाम—‘आखिरी कलाम’ का सम्भावित नाम ‘आखिरी मत नामा’ भी है। शायद इसका पहला नाम यही रहा हो जिसे बाद में लोगों ने बिगाड़ कर ‘आखिरी’ कलाम कर दिया हो। जायसी ग्रन्थावली में यह प्रकाशित है।

ग्रन्थ की संक्षिप्त कथा इस प्रकार है .

पुस्तक का प्रारम्भ भगवान् की स्तुति से होता है और फिर कवि आत्म

परिचय देता है। एक बड़े भूकम्प का वर्णन करता है। एक सूर्यग्रहण पड़ता है। फिर कवि मुहम्मद की स्तुति करता है, साथ ही अपने समय के शाह की प्रशंसा करता है। काव्य का रचना-काल भी सन् ६३६ हिजरी बतलाता है।

कवि प्रलय का वर्णन करता है जिसमें सब जन्तु मर गए। इसका कर्त्ता मैकाइल है। फिर जिबराइल ने भी इन जीवों को नष्ट होने में योग दिया। फिर मैकाइल ने परमात्मा की आज्ञा में बारिश की। सारी दुनिया पानी में डूब गई। फिर दूसराफील के बाजे की आवाज से पृथ्वी आकाश काँप उठे। चाँद सूरज तारे सब टूट कर गिर पड़े फिर अजराइल को भगवान् ने आज्ञा दी कि वह सब जीवों को ले आये। इस पर मारने वाले फरिश्ते ने जिबराइल, मैकाइल और दूसराफील तीनों को मारा। तब भगवान् ने उससे पूछा “अब और कौन बचा है?” अजराइल ने कहा “अब मेरे आपके अतिरिक्त अन्य कोई नहीं बचा।” तब भगवान् ने उसे भी मार डाला।

एक दिन चालीस वर्षों के पश्चात् परमात्मा ने सोचा कि उसका नाम लेने वाला कोई नहीं। उसने फिर चार फरिश्ते जिबराइल, मैकाइल, दूसराफील और अजराइल जिन्दा किए। जिबराइल ने जमीन पर आकर मुहम्मद को पुकारा। इसके उत्तर में लाखों स्वर प्रस्फुटित हुए। दूसराफील परेशान होकर फिर खुदा के पास गये और पूछा कि वह उसे कहाँ खोजे? जिबराइल सूँधकर चीजों को पहिचानने की शक्ति रखते थे तो उन्हें भेजा गया। उसने उन्हें खोज दिया और वह जाग्रत हो गए।

फिर भगवान् ने सूर्य को चमकने का हुक्म दिया। फिर मुहम्मद साहब को हुक्म हुआ कि वह अपने अनुयाइयों के साथ खुदा के सामने पेश हो। मुहम्मद साहब ने धर्मी लोगों को पेश करने की आज्ञा माँगी, परन्तु परमात्मा ने दण्ड देने के लिए अधर्मी लोगों को बुलाया। इस पर रसूल ने आदम के पास जाकर अपने अनुयाइयों को खुदा से बचाने की सिफारिश की परन्तु आदम बोले कि वह तो स्वयं गेहूँ खाकर परेशानी में फँसे है। इस पर रसूल ईसा, इब्राहीम इत्यादि बहुतों के पास गये परन्तु कोई भी उनकी सहायता न कर सका। तब रसूल ने परमात्मा से ही बिनती की। इस पर खुदा नाराज होकर बोले, “बीबी फातिमा को खोजो। और हसन हुसैन को किसने मारा था। फतिया मुझसे झगडा कर रही थी।” फिर बीबी फातिमा को खोजने का प्रयास किया परन्तु उनका पता न लगा। बीबी फातिमा को खुदा ने अब अपनी आज्ञा से बुलाया। बीबी फातिमा हसन-हुसैन को सामने खडा करके बोली कि पहिले इनका न्याय होगा। संसार का न्याय फिर होता रहेगा। यदि इनका न्याय पहिले न हुआ तो वह शाप दे देंगी और सारा आसमान जलकर खाक हो जाएगा। इस पर खुदा ने रसूल से बीबी फातिमा को समझाने के लिए कहा, जिससे अनुयाइयों पर उनके

शाप की आफत न बरपा हो।

रसूल ने फातिमा को समझाया। खुदा ने हसन हुसैन को मारने वाले मजीद को दंडित करके नर्क में डाल दिया। इसके पश्चात् रसूल ने अपने अनुयाइयों को क्षमा करवाया और फिर खुदा ने सबको दावत दी।

फिर खुदा ने मुहम्मद तथा उनके अनुयाइयों को एक प्रकाश के रूप में अपने दर्शन दिये। उस प्रकाश ने सबको बेसुध कर दिया और दो दिन तक सब अचेत रहे। तीसरे दिन जिबराइल ने सब को जगाया। फिर ये सब बहिश्त में गये जहाँ इन्हें हूरें और परियाँ मिली। वहाँ मृत्यु, नीद, दुःख, शोक, सन्ताप कुछ नहीं था। सब भोग-विलास में रत थे।

कथा यही समाप्त हो जाती है।

जायसी की भाषा जायसी ने अपने ग्रन्थों में ठेठ अवधी भाषा का प्रयोग किया है। यह हिन्दी पूरबी प्रदेश थी जिसका नाम अवधी पड़ा। खड़ी बोली और ब्रज से इसमें भिन्नता पाई जाती है। महाकवि तुलसीदास ने भी अपने रामचरित मानस में अवधी का ही प्रयोग किया है। परन्तु जायसी की अवधी और तुलसी की अवधी में भेद है। जायसी की अवधी को समझने के लिए कुछ साधारण बातें समझ लेना आवश्यक है।

क्रिया के रूप . १ भविष्य कालिक—(अ) पूर्वी बोलियों में भूतकालिक कृदन्त नहीं होते, तिङ्गत रूप ही रहता है। क्रिया का रूप कर्ता के पुरुषलिंग और वचन के अनुसार होता है।

(ब) **प्रथम पुरुष**—भूतकालिक क्रिया के स्त्रीलिंग रूप 'एसि' और 'एनि' के स्थान पर 'इसि' और 'इनि' हो जाते हैं।

(स) पश्चिमी हिन्दी की भूतकालिक सकर्मक क्रिया में पुरुष-भेद नहीं होता।

(द) जायसी और तुलसी में क्रिया के आकारान्त रूप समान रूप से मिलते हैं। इनका प्रयोग दोनों कवियों ने तीनों पुरुषों, दोनों वचनों तथा दोनों लिंगों में किया है।

उत्तम पुरुष	[१. का मैं बोआ जनम ओहि भूँजी ? २. हम तो तोहि देखावा पीऊ ।
मध्यम पुरुष	[१. तुइ सिरजा यह समुद अपारा । २. अब तुम आइ अंतरपट साजा
प्रथम पुरुष	[१. भूलि चकोर दिस्टि तहँ लावा २. तिन्ह पावा उत्तिम कैलासू ।

२. **वर्तमान कालिक** वर्तमान कालिक क्रिया के रूपों में ब्रजभाषा से कोई विशेष भिन्नता नहीं होती। सिर्फ एक वचन मध्यम पुरुष के अन्त में 'सि' होता है। जैसे करसि, जासि, खावसि, इत्यादि।

आज्ञा और विधी मे भी 'सी' ही रूप रहता है परन्तु कहीं-कहीं 'ही' से समाप्त होने वाले रूप भी मिलते हैं। देहि, लेहि इत्यादि।

३. भविष्य कालिक अवधी के भविष्य कालिक रूप अन्य बोलियों से कम सम्बन्ध रखते हैं। ये रूप अवधी के अपने ही होते हैं। उत्तम पुरुष के बहुवचनो का रूप सब पुरुषो मे मिलता है। जायसी और तुलसी दोनो ने सब पुरुषो के दोनो वचनो मे इसी रूप का प्रयोग किया है।

उत्तम पुरुष [१. कौन उतर देबौं तेहि पूछे । (एक वचन) में ।
२. कौन उतर पाउव पैसा रू । (बहुवचन) हम ।

प्रथम पुरुष [१. होइहि नाप और जोखा । (एक वचन) ।
२. देव-बार सब जैहै बारी । (बहुवचन) ।

'होइहि' का प्रयोग जायसी ने अधिकांश मे 'होइ' = होगा किया है।

कारक चिन्ह. अवधी मे कारक चिन्ह प्रथम पुरुष एक वचन की वर्तमान कालिक किया के रूप मे लगता है। जैसे .

अवधी = खाय माँ, आवै कहँ, बैठे कर इत्यादि।

खड़ी, ब्रज = करने का, करन को, जाने को, जावन को इत्यादि।

अवधी मे कहीं कहीं कारक चिन्ह का लोप भी हो जाता है।

(१) सबै सहेली देखै घाई ।^१

सर्वनाम . पूर्वी अवधी मे सर्वनाम एकारान्त होते हैं। जैसे

केइ = किसने, जेई = जिसने, केहू = कोई

महाकवि जायसी ने ठेठ अवधी का तुलसी से अधिक प्रयोग किया है। कुछ प्रसाहित्यिक शब्द देखिए :

मोकाँ = मुझको, महुँ = मैं भी, जहिया = जब । अधिकौ = अधिक।

खड़ी और ब्रज की प्रवृत्ति दीर्घान्त है, परन्तु अवधी मे हमे लघ्वत प्रवृत्ति मिलती है।

'सिरता पाई' फारसी 'सिर ता पा' अर्थात् सिर से पैर तक, का प्रयोग कवि ने किया है।

मिठास जायसी की भाषा मे काफी है और कर्णकटु शब्दो का प्रयोग नहीं किया गया। कहीं-कहीं कुछ गदारु और भौंके शब्दों का प्रयोग कुछ खटकने वाला भी अवश्य है परन्तु वह उनकी सादगी के आवरण मे इस तरह ढक जाता है कि दृष्टि उससे अपने आप अलग हो जाती है। संस्कृत की कोमल कान्त पदावली जायसी की भाषा मे खोजना दुर्लभ है। जनता की स्वाभाविक भाषा की लोच उसमे विद्यमान है। जायसी की भाषा मे लोक भाषा का जो सजीव स्वरूप मिलता है यह तुलसी की भाषा मे भी मिलाना दुर्लभ है तुलसी भाषा के आचार्य

१. जायसी ग्रन्थावली—भूमिका भाग—पृष्ठ १८८

२. जायसी ग्रन्थावली—भूमिका भाग—पृष्ठ १८६

थे और जायसी लोक-भाषा के मर्मज्ञ । दोनों की भाषा का सौंदर्य एकदम प्रथक-प्रथक है जायसी की भाषा का मिठास देखिए—

पिउ-बियोग अस बाउर जीउ । पपिहा नित बोलै 'पिउ पिऊ ॥
अधिक काम दाधै सो रामा । हरी लेइ सुबा गएउ पिउ नामा ॥
बिरस बास तस लाग न डोली । रकत पसीज भोज गइ चोली ॥
सूखा दिया, हार भा भारी । हरे-हरे प्रान तर्जाहि सब नारी ॥
खन एक आव पेट महँ साँसा । खनहि जाइ जिउ होइ निरासा ॥
पवन डोलावहि, सीचहि चोला । पहर एक समुझहि मुख बोला ॥
प्रान पायन होत को राखा ? को सुनाव पीतम कै भाखा ? ॥

महाकवि जायसी ने भाषा का सरल-से-सरल प्रयोग किया है । शब्दों का रूप बिगाड़ने का दोष भी इनके अन्दर नहीं पाया जाता । चरणान्त में दीर्घान्त की प्रणाली का अनुसरण आप में अवश्य है ।

खड़ी	बज	अबधी
थोड़ा	थोरो	थोर
पतला	पातरो, पतरो	पातर
भला	भलो	भल
नीका	नीको	नीक
खोटा	खोटो	खोट
बड़ा	बडो	बड
तैसा	तैसो	तैस
जैसा	जैसो	जैस
ऐसा	ऐसो	ऐस, अस
वैसा	वैसो	वैस
तुम्हारा	तुम्हारो	तुम्हार
हमारा	हमारो	हमार
पीला	पीलो	पीयर
तेरा	तेरो	तोर
दूना	दूनो	दून
प्यारा	प्यारो	प्यार
साँवला	साँवरो	साँवर

चौपाई के अन्त वाला पद कवि लघ्वत भी है तब भी वह दीर्घांत कर लिया जाता है । यह प्रकृति जायसी तथा तुलसी दांनो मिलती है ।

जायसी की भाषा सीधी बोलचाल का भाषा है । आपने समास पदों का प्रयोग नहीं के ही बराबर किया है । कहीं-कहीं पर आपने फारसी के पदों और वाक्या-

शो का भी प्रयोग कर दिया है। 'केस मेधावरि सिरता पाई' में मिलता है, उसके अतिरिक्त आपने शब्दों का जैसा का तैसा रूप ही अपनी भाषा में रखा है।

गोस्वामी तुलसी का अधिकार लोक-भाषा तथा सुमस्कृत भाषा दोनों पर समान था परन्तु जायसी का अधिकार केवल लोक-भाषा पर ही था और उसका सरल, मधुर तथा आकर्षक रूप आपने अपनी रचनाओं में प्रस्तुत किया है।

सार निरूपण जहाँ तक यत्र-तत्र ग्रन्थों में उल्लेखों के आधार का सम्बन्ध है जायसी द्वारा लिखित २१ ग्रन्थ कहे जाते हैं। परन्तु उक्त ग्रन्थों में से अभी तक पद्मावत, अखरावट और आखिरी कलाम तीन ग्रन्थ प्रकाशित हुए हैं। अन्य ग्रन्थों की पाँडुलिपियाँ भी उपलब्ध नहीं हैं, इसलिए प्रामाणिक रूप से यही तीन ग्रन्थ जायसी के हैं।

पद्मावत का रचना काल हिजरी ९४७ ईसवी सन् १५४० कवि ने लिखा है। पद्मावत के अनुवाद अंग्रेजी, बंगाली, उर्दू, फारसी, फ्रेंच, पश्तो इत्यादि में भी हो चुके हैं। पद्मावत की पूरी कथा ५७ खंडों में वर्णित है इसका पूर्वार्ध काल्पनिक और उत्तरार्ध ऐतिहासिक है। कहानी लोक प्रचलित है।

'आखिरी कलाम' कवि की आखिरी रचना है। इससे कवि के विषय में काफी जानकारी प्राप्त होती है।

कवि की भाषा ठेठ अवधी है, ग्रामीणता को लिए हुए। उसमें कहीं-कहीं दूसरी भाषाओं के शब्दों का भी प्रयोग मिलता है। पाँडित्य भाषा से बिल्कुल नहीं झलकता। साधारण सरल भाषा है।

□

साहित्यिक अभिव्यक्ति की जाँच करने के लिए हमें साहित्य की कुछ विशेष वस्तुएँ खोज निकालनी होती हैं। जिनसे साहित्य के गुणों की सज्ञा दी जा सकती है। ये ही कसौटियों हैं साहित्य को परखने की। पाश्चात्य-साहित्य के आचार्यों ने साहित्य में चार प्रधान तत्त्व माने हैं। जिस रचना में ये तत्त्व नहीं पाए जाते उसे वे लोग साहित्य की कोटि में रखने को उद्यत नहीं। इन तत्त्वों के अनुपात तथा न्यूनाधिक होने से ही इसका स्थान भी साहित्य में बनता है। बौद्धिकता, भावना-त्मकता, कल्पना, और शैली ये चार तत्त्व हैं, जिनके आधार पर पाश्चात्य विद्वान अपनी रचनाओं का मूल्यांकन करते हैं। किसी रचना में यदि ये चारों ही तत्त्व पर्याप्त मात्रा में सुगठित और सुसज्जित तथा सुचयन किये हुए हों तो कहना ही क्या, परन्तु यदि कुछ न्यूनाधिक रूप में भी मिलते हैं, तब भी वह रचना साहित्य की ही कोटि में आएगी। कुछ रचनाएँ ऐसी भी रहती हैं जिनमें इनमें से एक दो या तीन तत्त्वों की प्रधानता रहती है, और चौथा तत्त्व होता ही नहीं। वह रचना भी साहित्य की ही कोटि में आएगी। इन चारों ही तत्त्वों में एक तत्त्व साहित्य के बहिरंग से सम्बन्ध रखता है और तीन उसके अन्तरंग से। विचार कल्पना और भावना का सम्बन्ध, अन्तरंग से है और शैली का काव्य के बहिरंग से। शैली में अलंकारिक प्रयोग भाषा के प्रयोग, तथा उसके गुण और दोषों पर ध्यान दिया जाता है।

भारतीय काव्य शास्त्र के आचार्यों ने भी साहित्य की कसौटी निर्धारित करने की दिशा में प्रयास किया है। कुछ आचार्य काव्य में ध्वनि को प्रधानता देने की ओर झुके और कुछ ने चमत्कार अर्थात् अलंकार को ही काव्य का सर्वस्व मान लिया। यह एक पक्षीय प्रवृत्ति आज के स्वतन्त्र विचारक को मान्य नहीं हो सकती। अलंकार और ध्वनि दोनों ही काव्य के गुण हैं, परन्तु एक सीमा में रहकर। आवश्यकता के अनुसार साहित्य की प्रगति में बढ़ावा, सहयोग और सहारा देने के लिए, साहित्य पर छा जाने के लिए नहीं। यदि ये तत्त्व साहित्य की

मूल आत्मा पर छा गये तो आत्मा मर जायेगी, दब जायेगी। ठीक उसी प्रकार जिस प्रकार खेमखाप के वस्त्र और सुनहरा जेवर पहिन कर सुन्दर स्त्री तो सुन्दर लगती ही है परन्तु कुछ अवगुण वाली स्त्री के भी रूप में कुछ अगुवण ढक जाते हैं। परन्तु यही कपडा और जेवर यदि भद्दे तरीके से किसी स्त्री पर केवल साद दिये जायें तो ये सुन्दर स्त्री को भी असुन्दर बनाने में सहायक हो सकते हैं।

भारतीय आचार्य अन्त में आकर रस-मिद्धान्त पर ठहरते हैं। वे कहते हैं कि साहित्य वही है जो रस-परिपाक तक पहुँच सके। यदि पाठक को किसी रचना के पढ़ने में रस न आया, उसकी कल्पना के प्रांगण में आनन्द की सृष्टि नहीं हुई तो वह साहित्य नहीं, काव्य नहीं।

इस प्रकार हमने देखा कि किसी भी उच्च साहित्य को परखने के लिए उसकी बौद्धिकता, भावनात्मकता, कल्पना-शक्ति, शैली, रस-परिपाक इत्यादि को देखना चाहिए। साथ ही साहित्य का उद्देश्य देखना भी आवश्यक है। हम काव्य को वह आनन्ददायक रचना मानते हैं जो जीवन में उत्साह, स्फूर्ति और प्रेरणा प्रदान करे। काव्य ललित, सरल और सार्थक शब्दों तथा पदों से भरा-पूरा होना चाहिए। शब्द और अर्थ का सौष्ठव काव्य को उच्च कोटि का बनाता है। क्लिष्टता काव्य में उतनी न आनी चाहिए कि पाठक उसे समझ ही न सके। रचना युक्ति से पूर्ण होनी चाहिए। उचित गुणों का उसमें समावेश हो और इस तरह उसमें विचार, भावना तथा कल्पना का सुन्दर सामंजस्य स्थापित हो जाये।

बुद्धि-तत्त्व - महाकवि जायसी के साहित्य की आत्मा में हमें बुद्धि-तत्त्व की एक हल्की-सी रेखा दिखलाई देती है और वह है उनके साहित्य में हिन्दू तथा मुस्लिम-संस्कृति का सामंजस्य। एक भारतीय कथा के आधार पर, भारतीय भाषा में, और वह भी जन-साधारण की भाषा में, भारतीय छंदों में, फारसी की शैली पर सूफी सिद्धान्तों को लेकर प्रेम का प्रसार किया। उस युग के उस महान् लेखक ने इस प्रकार दो संस्कृतियों का सामंजस्य स्थापित करके दोनों के बीच प्रेम की सरिता बहाई। यह जायसी के साहित्य का बौद्धिक पहलू है। इस के अतिरिक्त जायसी-साहित्य भावना और कल्पना प्रधान काव्य है, प्रेम का आख्यान है, जो हिन्दी में अपने ढंग का एक ही है और महाकाव्य होने के नाते हिन्दी-साहित्य में मानस के पश्चात् अपना एकाकी स्थान रखता है।

भावना-तत्त्व - महाकवि जायसी का मूल ग्रंथ पद्मावत है और उसी के आधार पर हम जायसी के साहित्य का अवलोकन कर रहे हैं। पद्मावत की कथा हम गत अध्याय में दे चुके हैं यह एक प्रेमाख्यान है, जिसमें मानव-जीवन में आ सकने वाली परिस्थितियों को लाकर एकत्रित किया गया है। वे परिस्थितियाँ कहीं-कहीं कल्पना की उड़ानों में लिपटकर अस्वाभाविक भी हो जाती हैं, परन्तु स्वाभाविकता की भी काव्य में कमी नहीं है। किसी स्त्री का पति जब किसी

पर-स्त्री पर रीझकर परदेश चला जाये और वह स्त्री फिर भी पतिव्रत धर्म का पालन करे, तो उसकी क्या दशा हो सकती है इसकी साकार प्रतिमा नागमती, कवि ने हमारे सामने प्रकट की है। नाजुक खयालियाँ फारसी की दी गई है काव्य में, और कही-कही तो वे ऐसी हिला देने वाली वेदना पाठक के हृदय में उठाती है कि पढ़ते-पढ़ते आँखों में आँसू आ जाते हैं। नागमती वियोग-खंड की एक-एक पंक्ति से मानो वियोग बहकर निकल रहा है। पत्थर-से-पत्थर कलेजा भी द्रवित हो उठता। नागमती कहती है।

बिरह-हस्ति तन सालै, धाय करै चित चूर।

वेगि आई पिड ! बाजहु, गाजहु होइ सुदूर ॥

—पद्मावत नागमती वियोग-खंड पृष्ठ १५३

यह तन जारौ छार कै, कहौ कि 'पवन उडाव'।

मकु तेहि मारग उडि परै, कंत धरै जहँ पाँव ॥

—पद्मावत-पृष्ठ १५५

कवि प्रेम-भावना का पुजारी है। प्रेम को ही वह सर्वस्व समझता है और प्रेम द्वारा ही मनुष्य प्रत्येक ईष्ट की सिद्धि मानता है। परन्तु इस प्रेम की सबसे ऊँची सीढ़ी पर चढ़ने में आपत्तियों का सामना करना होता है, अनेको प्रकार की बाधाएँ सामने आती हैं, परन्तु यदि मनुष्य दृढप्रतिज्ञ और प्राणों को हथेली पर लेकर चलने वाला साहसी होता है तो उसे अपने लक्ष्य में सफलता मिलती है। रत्नसेन को उस लक्ष्य की प्राप्ति साहस से ही हुई। वह अपना भोग-विलास छोड़ कर तपस्या के लिए चल पड़ा, तभी तो उसे पद्मावती की प्राप्ति हुई। यहाँ पद्मावती के रूप में कवि भगवान् की कल्पना कर रहा है, और प्रेम-भावना में वही मान्यता उसे देता है।

पद्मावत में जायसी ने हिन्दू पतिव्रत-धर्म और सती की प्रथा पर प्रकाश डाला है। हिन्दू-संस्कृति की भावना को कही पर भी काव्य से ठेस न लग जाये, इस बात का पूरा-पूरा ध्यान रखा गया है। भावना काव्य में आद्योपात्त वही प्रेम की प्रधान रूप से रहती है, जिसका सहारा लेकर कल्पना के सहारे कथा आगे बढ़ती है। आत्मा और परमात्मा के मिलन का एक रूपक बाँधा है कवि ने। रूपक पूर्ण रूप से काल्पनिक ही है, परन्तु उसे इतिहास की डोर में बाँधकर कुछ ऐसा बना दिया है कि भावना क्षेत्र में कल्पना को और बल मिल जाता है। कवि का ईश्वरोन्मुख प्रेम ही उसकी भावनाओं का मूल स्रोत है। सूफी ईश्वर की कल्पना प्रियतमा के रूप में करते हैं। ग्रन्थ के अन्त में कवि ने पद्मावत की समस्त कहानी को स्वयं अन्योक्ति कह दिया है। कवि का वर्णन लौकिक से अलौकिक की तरफ चलता है। कवि ने सयोग और वियोग दोनों पक्षों की सृष्टि की है। "क्या सयोग क्या वियोग दोनों में कवि के जन्म आध्यात्मिक स्वरूप

का आभास देने लगता है, जगत् के समस्त व्यापार उसकी छाया से प्रतीत होते हैं। वियोग-पक्ष में जब कवि लीन होना है तब सूर्य, चन्द्र और नक्षत्र सब उसी परम विरह में जलते और चक्कर लगाते दिखलाई देते हैं, प्राणियों का लौकिक वियोग जिसका आभास मात्र है

“विरह के आगि सूर जरि काँपा । रातिउ दिवस जरै ओहि तापा ॥”

—जायसी ग्रन्थावली-पृष्ठ ५५ भूमिका-भाग ।

जायसी की प्रेम-भावना की खुलासा व्याख्या उनके सिद्धान्तों का स्पष्टीकरण करते समय की गई है। प्रेम वास्तव में कवि की कोई भावना मात्र ही नहीं थी, यह उसका दर्शन था और इसी दर्शन के स्पष्टीकरण के लिए कवि ने यह महा-काव्य लिखा है।

भावना के क्षेत्र में कवि ने पात्रों द्वारा जिन स्थायी भावों को व्यजना-स्वरूप लिया है उनमें प्रधानतया रति, शोक और युद्धोत्साह है। क्रोध की व्यजना भी कही-कही पर पाई जाती है। समुद्र-वर्णन में भय का आलम्बन मात्र है। युद्ध-वर्णन में वीभत्स का भी आलम्बन ही है, स्थायी भाव नहीं। जायसी की भाव-व्यजना बहुत ही स्वाभाविक है, क्रम-बद्ध है। विभाव, अनुभाव और सचारी भावों के व्यर्थ और अनावश्यक प्रयोगों द्वारा भाव प्रदर्शित करने का प्रयास इस कवि में नहीं मिलता। उनका प्रयोजन केवल भावोत्कर्ष तक ही रहता है और उसी के लिए वह उनका प्रयोग करते हैं।

कवि ने पद्मावत में प्रधानता शृंगार की ही रखी है। सभोग शृंगार में कवि केवल बाहरी वर्णन तक सीमित रहा है। उसकी दशा के चित्रण में स्तम्भ, रोमांच, स्वेद यह कुछ भी वर्णित नहीं है। वास्तव में कवि का वियोग-पक्ष जितना निखर कर सामने आया है उतना संयोग-पक्ष नहीं आ सका।

आचार्य रामचन्द्र शुक्ल ने भावोत्कर्ष को मापने के दो माप-दंड स्थापित किये हैं।

“१. कितने भावों और गूढ़ मानसिक विकारों तक कवि की दृष्टि पहुँची है।

२. कोई भाव कितने उत्कर्ष तक पहुँचता है।”

कसौटी ठीक ही है। आचार्य रामचन्द्र शुक्ल इनमें पहिले स्थान पर जायसी को उतना ऊँचा नहीं पाते। वास्तव में सच भी यही है कि यदि तुलनात्मक दृष्टि-कोण से हम गोस्वामी जी के साथ उन्हें रखें तो वह सूक्ष्म अन्तर्दृष्टि नहीं मिलेगी जो उनमें पाई जाती है। भिन्न-भिन्न परिस्थितियों के बीच बनने वाली मानसिक परिस्थितियों का चित्रण जायसी कम सफलता के साथ कर सके है। भावना के हर कोने को झाँकना कवि की क्षमता में नहीं रहा है। मनुष्य के हृदय की बहुत सी अवस्थाओं तक जायसी की पहुँच नहीं हो पाई है।

हाँ, जहाँ तक किसी भाव को उत्कर्ष तक पहुँचाने की बात है, वहाँ कवि को

आशातीत सफलता मिली है। विशेष रूप से विप्रलम्ब शृंगार का उत्कर्ष दिख-
लाने में तो कवि को चमत्कारिक सफलता प्राप्त है।

रति-भाव के अन्दर मानसिक दशाओं के चित्रण देखिए

बिनु जल मीन तलफ जस जीऊ । चातक भइऊँ कहत “पिऊ-पिऊ ।”

जारऊँ बिरह जस दीपक बाती । पथ जोहत भई सीत सेवाती ॥

भइऊँ बिरह दहि कोइल कारी । डारि-डारि जिमि कूकि पुकारो ॥

कौस सो दिन जब पिउ मिलै, यह मन राता जासु ।

धह दुख देखै मोर सब, हौं दुख देखौं तासु ॥

× × ×

अबहूँ मया दिसि करि, नाह निठुर ! घर आउ ।

मदिर उजार होत है, नव कै आइ बसाउ ॥

रोइ गंवाए बारह मासा । सहस-सहस दुख एक-एक साँसा ॥

तिल-तिल बरख-बरख परि जाई । पहर-पहर युग-युग न सेवाई ॥

सो नही आवै रूप मुरारी । जासौ पाव सुहाग सुनारी ॥

साँझ भए झुरि-झरि पथ हेरा । कौनि सो घरी करै पिउ फेरा ॥

दहि कोइला भई कंत सनेहा । तोला माँसु रहि नहि देहा ॥

रक्त न रहा, बिरह तन गरा । रती-रती होई नैनन्ह डरा ॥

पाय लागि जोरै धनि हाथा । जारा नेह जुडावहु नाथा ॥

बरस विलस धनि रोइ कै, हारि परी चित झंझि ।

मानुष घर-घर रोइ कै, ब्रह्म निसरी पंखि ॥

पति से मिलने की अभिलाषा उक्त पक्तियों में कितनी प्रखर रूप से झलक रही है? वास्तव्य की भी एक झाँकी देखिए जहाँ ‘सुख के अनिश्चय’ से उत्पीडित माता कहती है

सब दिन रहेहु करत तुम भोगू । सो कैसे साधब तप जोगू ?

कैसे धूप सहब बिन छाहाँ ? कैसे नीद परिहि भुइ माहाँ ॥

कैसे ओढ़ब काथरि कंथा ? कैसे पाँव चलब तुम पंथा ॥

कैसे सहब खनहि खन भूखा ? कैसे खाव कुरकुटा रूखा ॥

कवि ने वीर रस का भी अच्छा चित्रण किया है। गोरा बादल के प्रसंग में उत्साह की व्यजना मिलती है। पदमनी के दुःखी होने पर दोनों भाई प्रतिज्ञा करते हैं :

जौ लगि जियहि न भागाहि दोऊ । स्वामि जियत कित योगिनी होऊ ॥

उए अगस्त हस्ति जब गाजा । नीर घटे घर आइहि राजा ॥

इस प्रकार कवि की भाव-व्यजना अधिक व्यापक क्षेत्र में न होने पर भी जहाँ हैं वहाँ बहुत पूर्ण और प्रभावात्मक है। इससे रस-परिपाक में विशेष सह-योग मिला है।

कल्पना-तत्त्व जहाँ तक कल्पना-तत्त्व का सम्बन्ध है वहाँ तक तो कथा में यत्र-तत्र कुछ ऐतिहासिक संकेतो के अतिरिक्त सब कुछ काल्पनिक ही है। कल्पना का प्रयोग अलंकारों में ही नहीं है वरन् कथा-वस्तु के निर्माण और घटनाओं की सृष्टि में भी किया गया है। पूरी-की-पूरी कथा कल्पना के ही आधार निर्मित की गई है।

कल्पना-चित्र अंकित करने में भी यदि देखा जाय तो आपकी उड़ानें कहीं-कहीं बिहारी से जा टकराती हैं। कवि की नाजुक खयालियाँ उसकी कल्पना-शक्ति की ही देन हैं। इतनी कल्पना कम हिन्दी काव्यों में मिलेगी। सिंघलद्वी की कल्पना, वहाँ पद्मिनी नारी की कल्पना, सात समुद्रों की कल्पना, यात्रा करके सिंघलद्वीप में जाकर हीरामन तोते को गुरु बनाकर प्रेम-तप द्वारा पद्मिनी को प्राप्त करने की कल्पना, नागमती का सदेश लेकर आने की कल्पना, देश लौटते समय समुद्र की बेटों से मिलने की कल्पना यह सब, कुछ कल्पना ही है। परन्तु यह काल्पनिक गठन भी बड़ा सुन्दर है, रोचक है और हृदय को आकर्षित करने की अपने में क्षमता रखता है।

कल्पना और भावना का एक सुन्दर चित्र हम नीचे प्रस्तुत करते हैं, देखिये जायसी ने कितने सफल चित्र खींचे हैं :

पिंड सौं कहेह संदेसडा, हे भौरा ! हे काग !

सो धनि बिरहै जरि मई, तेहि क घुआं मेहि लाग ।

पुस जाड थर-थर तन काँपा । सुरज जाइ लंका-दिसि चाँपा ॥

बिरह बाढ, दारुण भा सोऊ । कँपि-कँपि मरौं, लेइ हरि जोऊ ॥

कंत कहां लागों ओहि हियरे । पंथ अपार सूझ नहीं नियरे ॥

सौर सपेती आयै जडी । जानह सेज हिवंचल बूढ़ी ॥

चकई निसि विछरै दिन मिला । हौं दिन-रात बिरह कोकिला ॥

रैन अकेलि साथ नहिं सखी । कैसे जियै बिछौही पखी ॥

बिरह सचान भएउ तन जाडा । जियत खाइ औ मुए न छांडा ॥

जायसी-ग्रथावली को पढ़ने पर उसमें काल्पनिक उड़ानों की कमी नहीं मिलेगी। कवि कल्पना का सागर है। पद्मावती की कथा ऐतिहासिक होते हुए भी प्रधान रूप से काल्पनिक ही है।

पद्मावत की कथा को दो भागों में विभाजित किया जा सकता है। प्रथम भाग में रत्नसेन की सिंघलद्वीप-यात्रा आती है। उसके पश्चात् पद्मिनी को लेकर लौटने तक की गाथा है। इसे हम कथा का पूर्वार्ध कहेंगे। दूसरा भाग राघव के निकाले जाने से लेकर पद्मामती के सती होने तक की कथा, इसे हम उत्तरार्ध कहेंगे। इसका पूर्वार्ध एकदम काल्पनिक है और उत्तरार्ध ऐतिहासिक।

कल्पना के आधार पर कवि ने एकदम नया ससार ही रच कर आँखों के सामने खड़ा कर दिया है। सिंघलद्वीप और उसमें पद्मिनी की कल्पना। फिर हीरामन तोता, विविध प्रकार के समुद्र, समुद्र की बेटों और उनका जहाज टूट जाने पर मेल होना, ये घटनाएँ कवि-कल्पना से घनिष्ठ सम्बन्ध रखती हैं।

प्रबन्धात्मकता—महाकवि जायसी का मुख्य ग्रन्थ पद्मावत है। इसीलिए पद्मावत के आधार पर ही हम जायसी के काव्य की साहित्यिकता आकते हैं। पद्मावत एक प्रबन्ध काव्य है, कहाकाव्य है। प्रबन्ध-काव्य की परख करते समय आचार्य रामचन्द्र शुक्ल का मत है कि “किसी प्रबन्ध-कल्पना पर कुछ विचार करने के लिए यह देखना चाहिए कि कवि घटनाओं को किसी आदर्श परिणाम पर लेजाकर तोड़ना चाहता है अथवा यों ही स्वाभाविक गति पर छोड़ना चाहता है। यदि कवि का उद्देश्य सत् और असत् का परिणाम दिखाकर शिक्षा देना होगा तो वह प्रत्येक पात्र का परिणाम वैसा ही दिखायेगा जैसा न्याय-नीति की दृष्टि से उसे उचित प्रतीत होगा। ऐसे नपे-तुले परिणाम काव्य-कला की दृष्टि से कुछ कृत्रिम से जान पड़ते हैं। पद्मावत में कवि कथा को किसी आदर्श की ओर नहीं ले जाता। कवि का लक्ष्य इस प्रकार आदर्श-स्थापना नहीं है। ससार जैसे चलता है, वैसे चलता है। कवि गति के प्रवाह में कोई बाधा उपस्थित नहीं करता। अच्छे चरित्र वाले सर्वत्र सुखी ही नहीं रहते और बुरे चरित्र वाले कष्ट भोगते रहे, यह भी सम्भव नहीं। फिर भी जायसी ने काव्य की उन मान्यताओं का ध्यान रखा है जिन के आ जाने से पाठकों के चित्त में क्षोभ उत्पन्न हो और काव्यनन्द की प्राप्ति में बाधा उपस्थित न हो। अर्थात् सत्पात्रों के भीषण परिणाम कवि ने प्रदर्शित नहीं किये। कवि ने कहीं भी कोई चित्रण ऐसा नहीं किया जिससे काव्य में उदासीनता न झलकने लगे।

प्रबन्ध काव्य में मानव-जीवन की पूरी विवेचना रहती है। घटनाओं की सम्बन्ध-शृंखला का क्रम स्वाभाविक रूप से चलता है। नाना प्रकार के भावों की रसात्मक अभिव्यक्ति प्रबन्ध काव्य में रहती है। प्रबन्ध काव्य का चित्रण इतिवृत्तात्मकता नहीं होता क्योंकि इस प्रकार का चित्रण रसानुभव नहीं कर सकता। श्रोता के हृदय में रस संचारित करने वाली वस्तु और व्यापारों का चित्रण प्रबन्ध काव्य में आवश्यक होता है।

प्रबन्ध काव्य की घटनाओं के चित्रण में इतिवृत्तात्मकता आजाने से रस-संचारित नहीं हो सकता। मानव जीवन के मर्मस्पर्शी स्थलों को पहिचान कर उनका कलात्मक चित्रण किया जाता है। पद्मावत में ऐसे मर्मस्पर्शी स्थलों की कमी नहीं है। नागमती के शोक का चित्रण कवि ने जितना मर्मस्पर्शी किया है उतना कथा का अन्य भाग नहीं हो सका। रत्नसेन की सूली की कथा का चित्रण, प्रेम का चित्रण, इत्यादि स्थलों को कवि ने खूब उभारा है। नख-शिख वर्णन भी

कवि ने बहुत सुन्दर किया है। नागमती के सुआ को अपना सौन्दर्य दिखा कर यह पूछने पर कि-

सुआ बानि कसि कहू कस सोना । सिघल दीप तोर कस लोना ?
कौन रूप तोरी रूपमनी । दहूं हों लोनि, कि वै पद्मनी ?

जो न कहसि सतसुअटा तोहि राजा कै आन ।

है जोई एहि जगत महं मोरे रूप समान ॥

सुआ उत्तर देता है । कितना मार्मिक चित्रण कवि ने सुआ की स्पष्टवादिता के साथ किया है-

सुमरि रूप पद्मावति केरा । हसा सुआ, रानी मुख हेरा ॥

जेहि सरवर मह हसन आवा । बगुला तेहि सह हस कहावा ॥

दई कीन्ह अस जगत अनूपा । एक-एक तें आगरि रूपा ॥

कै मन गरब न छाजा काहू । चांद घटा औ लागेउ राहू ॥

का पूछहु सिघल कै नारी । दिनहि न पूजे निसि अंधियारी ॥

पुहुप सुवास सो तिन्ह कै काया । जहाँ माथ का बरनों पाया ॥

गढ़ी सो सोने सोंधे, भरी सो रूप भाग ।

सनत रुखि भई रानी, सिये लोन अस लाग ।

जायसी का मुख्य ग्रन्थ दोनों ही रूप से गति पाता है । उसकी प्रबन्धात्मकता में इतिवृत्तात्मकता और रसात्मकता दोनों मिलती हैं । दोनों का स्थानोपयुक्त प्रयोग कवि ने किया है । कथा का ढाँचा जहाँ इतिवृत्तात्मक रूप से बाँधा जाता है वहाँ उसकी सुन्दर लगने वाली माँस पेशियों का गठन रसात्मक चित्रणों द्वारा ही होता है । प्रबन्ध काव्य एक बगीचा है जिसकी सड़के, ब्यारियाँ, तालाब, घास, सभी सौंदर्य-वर्धक और आवश्यक हैं, परन्तु उनके गठन से भी अधिक सुन्दर वे स्थल हैं जहाँ रंग बिरंगे फूल खिले हुए हैं । पूरे-के-पूरे बाग में ऐसे फूलों के स्थान थोड़े ही होते हैं । येही प्रबन्ध काव्य के रसात्मक स्थल हैं जिनके प्रति यदि कवि उदासीनता से काम लेता है तो काव्य में रसात्मकता पैदा नहीं हो सकती और सम्पूर्ण काव्य एक कथा का ढाँचा मात्र रह जाता है ।

पद्मावत में एक प्रबन्ध काव्य के सभी गुण वर्तमान हैं । कथा-प्रवाह सरलता-पूर्वक पूर्ण क्रम-बद्धता के साथ आगे बढ़ता है । इतिवृत्तात्मक तथा रसात्मक स्थलों का ऐसा सम्बन्ध स्थापित हुआ है कि समस्त काव्य रस में सराबोर हो उठा है । अपने ढंग का यह हिन्दी का एक ही प्रबन्ध काव्य है । पद्मावत की कहानी का घटना-चक्र ही ऐसा है कि मानव-जीवन की सुख दुख पूर्ण दशाओं का चित्रण आ जाता है । प्रेम, विरह, मिलन, त्याग, तपस्या, यात्रा, समता, विपत्ति, जय, पराजय, युद्ध, छल, बैर, द्वेष, पतिव्रतधर्म, बीरता, श्रृंगार इत्यादि क्या है जो पद्मावत में नहीं आ गया है । मानव-जीवन की सभी दिशाओं की

और कवि झाँका है। मानव के पारस्परिक सम्बन्धों का खूब चित्रण किया है और उसमें काफी सजीवता आई है। प्रेम-पथ का निरूपण कवि ने बहुत ही सफलता के साथ किया है।

सम्बन्ध-निर्वाह—प्रबन्ध काव्य में सम्बन्ध का ठीक-ठीक निर्वाह होना नितान्त आवश्यक है। जायसी का सम्बन्ध-निर्वाह आदर्श है। प्रसंगों की शृंखला और कथा का प्रवाह ठीक-ठीक चलाने में कवि को पूर्ण सफलता मिली है। कवि ने विवरण खूब किये हैं, जिनके होने से कथा-प्रवाह खंडित नहीं होता। कहीं-कहीं जहाँ कवि अनावश्यक चित्रणों की ओर झुक जाता है, वहाँ कुछ ऊबने और पन्ने पलट कर आगे खिसक जाने की बात अवश्य आ जाती है, परन्तु ऐसे स्थल काव्य में बहुत ही कम आये हैं।

काव्य में कथाएँ प्रासंगिक और अधिकारिक, दो प्रकार की होती हैं। प्रासंगिक कथाओं का मेल आधिकारिक कथा के साथ मिलाना होता है। जैसे किसी गृहण का सिंघल द्वीप जाकर तोता खरीद लाने और फिर उसे राजा रत्नसेन के हाथ बेचने की बात प्रासंगिक है और उसका रत्नसेन के पद्मावती को लेने के लिए सिंघल द्वीप जाने और वहाँ से पद्मावती को लाने वाली मूल कथा से सबंध स्थापित हो जाता है। इस प्रकार के सम्बन्ध कवि ने कुशलतापूर्वक स्थापित किये हैं। कवि को इसमें कलात्मक सफलता मिली है। जायसी की प्रासंगिक और अधिकारिक कथाएँ दोनों ही गठकर चलती हैं।

पद्मावत में पद्मावती का सती होना एक कार्य है। इस घटना की ओर कथा को अप्रसर करने में जिस-जिस प्रासंगिक कथा के जितने-जितने योग की आवश्यकता है, वह उतना ही आता है। कवि इस ओर काफी सतर्क रहा है। पद्मावत के जन्म से लेकर सिंघल गढ़ घेरने तक कथा का प्रारम्भिक भाग है। मध्य भाग पद्मावती के विवाह से लेकर सिंघलद्वीप से चल देने की कथा है और अंतिम भाग में राघव-चेतन के देश निकाले से पद्मावती के सती होने तक है। यह कार्य जहाँ पर जाकर कथा का अन्त होता है बहुत महत्वपूर्ण होने की आवश्यकता है। रामायण में यह कार्य रावण का वध है। उसी प्रकार यहाँ पद्मावती का सती होना भी कुछ कम महत्वपूर्ण कार्य नहीं। यह प्राचीनों का मत है, जिसका कवि ने काव्य में निर्वाह किया है।

जैसा हम ऊपर भी सकेत कर चुके हैं कवि की गति में कहीं-कहीं कुछ अनावश्यक चित्रणों के कारण बाधा उपस्थित हो जाती है। कहीं-कहीं कवि व्यर्थ का ज्ञान छोटने का भी प्रयास करता है और दर्शन को एक अपने अजीब ढंग से सामने रखता है

तुम पंडित जानहु सब भेड़ु। पहिले नाद भयउ तब बेड़ु ॥

आदि पिता जो बिधि अवतारा। नाद संग जिउ ज्ञान सचारा ॥

नाद, वेद, मद पंड जो चारी । काया महुँ ते लेहु बिचारी ॥

नाद दिये, मद उपने काया । जहुँ मद तहाँ पैड़ नहि छाया ॥

इसी प्रकार के अन्य अनेको चित्रण कवि ने किये हैं :

वर्णन-शैली—कवि की वर्णन-शैली काफी प्रभावात्मक है । जैसा परन्तु ऊपर कह चुके हैं उस प्रभावात्मक में गति रुक जाने वाले स्थलों की भी कमी नहीं है । कवि जहाँ चित्रणों की श्रृंखला में आता है तो अतिशयोक्तियों की झड़ी लगा देता है । कवि ने सिंघलद्वीप का वर्णन किया है, यात्रा का वर्णन किया है, समुद्रों का वर्णन किया है, विवाह का वर्णन किया है, युद्ध का वर्णन किया है, चित्तौड़चढ़ का वर्णन किया है बारह मासे का वर्णन किया है यहाँ तक आती है स्थानों तथा विविध कार्यों तथा घटनाओं के वर्णन की बात । इनके अतिरिक्त कवि ने परिस्थितियों और भावनाओं का चित्रण भी कल्पना के जोर से बहुत ही प्रभावात्मक किया है । वर्णनों में कहीं-कहीं पर कवि अनावश्यक चीजें भी गिनाने लग जाता है । जिससे रस-प्रवाह में बाधा उपस्थित होती है परन्तु ऐसे स्थल बहुत कम हैं । रूप और सौंदर्य का चित्रण कवि ने बहुत अच्छा किया है और उसे पढ़ कर कवि के आदर्श नायक और नायिका का सौंदर्य साकार रूप में नेत्रों के सम्मुख उपस्थित हो जाता है । यही रूप सौंदर्य कवि की कल्पना और कथा का आधार है पद्मावती के रूप में वह ईश्वर की कल्पना कर रहा है, जिससे सुन्दर उसकी दृष्टि में और कुछ हो ही नहीं सकता । कवि ने यह सौंदर्य चित्रण परम्परागत किया है । इसमें कोई नवीनता खोजना नादानी है । वही पुराने प्रचलित उपमान कवि ने प्रयुक्त किये हैं परन्तु फिर भी कविता में नयापन है । नाजुक खयाली उर्दु और फ़ारसी की आजाने से कल्पना और भावना का पैनापन तीखा हो जाता है ।

कवि पद्मावती के रूप ब्रह्मा के सौंदर्य को निरखता-परखता है । तभी तो वह कहता है

जग डोले डोलत नंनाहों । उलटि अङ्गार जाहि पल माहाँ ॥

जबहिं फिराहि गगन गहि बोर । अस बँ भँवर चरु कै जोरा ॥

पवन झकोरहि देहि हिलोरा । सरग लाइ भुईं लाइ बहोरा ॥

×

×

>

वर्णन शैली कवि जायसी की काफी प्रभावात्मक है क्योंकि उसमें स्थान-स्थान पर भावना की तीखी पुट रहती है । फिर किसी चीज का चित्र खींच देने में भी यह कवि कुछ कम दक्ष नहीं है । सिंघल-द्वीप का वर्णन देखिए :

धन अमराउ लाग चहुँ पासा । उठा भूमि हूँत लागि अकासा ॥

तरिवर सबै मलयगिरि लाई । भइ जग छाँह, रेनि होइ आई ॥

मलय-समीर सोहावनि छाँहा । जेठ जाड़ लागे तेहि माहाँ ॥

ओहि छांह रैन होइ आवै । हरियर सबै अकास देखावै ॥

पथिक जो पहुँचै सहिके घामु । दुख बिसरै, सुखहोई बिसरामु ॥

सिंहलद्वीप जाते समय मार्ग में आने वाले सात समुद्रों का चित्रण भी कवि ने खूब किया है। इनमें कान समुद्र में घसने पर वहुतों की क्या दशा हुई इसका वर्णन कवि करता है।

कोइ बोहित जस पौन उड़ाही । कोई चमकि बीजु अस जाहीं ॥

कोइ जस भल धाव तुखारु । कोई जैसे बैल गरिवारु ॥

कोइ जानहुँ हराया रथ हाँका । कोई गरुअ मार बहु थाका ॥

कोइ रेंगी जानहुँ चाँटी । कोइ टूटि होहि तर माटी ॥

कोइ खोहि पौन कर झोला । कोई करहि पात अस डोला ॥

कोई परेह भौर जल माँहा । फिरत रहहि, कोई दे दिन बाहाँ ॥

राजा का भा अगमन खेवा । खेवक आगे सुघा परेवा ॥

जायसी वास्तव में प्रकृति का कवि न होकर मानव कवि है। मानव के दुख सुख का जैसा सजीव चित्र जायसी अंकित करता है वैसा कम कवि कर पाये है। विरह-चित्रण में तो यह अपने ढंग के एकाकी ही है। विवाह के समय का वर्णन देखिए कितना सुन्दर चित्रण है।

रचि-रचि माननिक मोंडव छावा । औ भुईं रात बिछावा बिछावा ॥

चदन खोंभ रचे बहु भाती । मानिक दिया बरहि दिन रातो ॥

साजा राजा, बाजन बाजे । मदन सहादय दुवौ दर गाजे ॥

औ लीने राता रथ साजा । भए बरात-गोवहने सब राजा ॥

घर-घर बंदन रचे दुवारा । जावत नगर गीत झनकारा ॥

शीश के ऊपर माँग का ही वर्णन देखिए

बरनौ माँग सीस उपराही । सेदुर अर्बाहि चढ़ा जेहि नाहीं ॥

बिन सदुर अस जानहु दीआ । उजियरा पथ रैन महँ कीआ ॥

कचन रेख कसौटी कसी । जनु घन महँ दामिनि परगसी ॥

सुरुज-किरिन जनु गगन बिसेखी । जमुना माँह सुरसरी देखी ॥

ख डं धार रहिर जनु भरा ! करवत लेइ बेनि पर धरा ॥

तेहि पर पूरि धरे जो मोती । जमुना माँझ गंग के सोती ॥

करवत तपा लेहि होइ चूरु । मकु सो रहिर लेइ देई सेंदूरु ॥

कनक दुवादस बानि होइ, चह सोहाग वह माँग ।

सेवा करहि नखत सब, उर्व गगन जल गाँग ॥

वर्णनात्मकता कवि की अपनी विशेषता है। अनेको उपमाओं की झड़ी लगाकर जहाँ वह चित्रण करने बैठ जाता है वहाँ चित्र साकार हो जाता है। सिंहलद्वीप की यात्रा का चित्रण देखिए कितना वर्णनात्मक है।

करहु दीठि थिर होइ बताऊ। आगे देखि घरहु भूई पाऊ।
जोरे उबट होइ परे भुलाने। गए मारि, पथ चलै न जाने ॥
पांयन पहिरि लेहु मय पौरी। काँट धँसै न गडै अँकरीरी।
परे आइ बन परबत माहाँ। दठा करन बीस बन गाहाँ ॥
सघन ढाक बन चहुँ विस फूला। बहु दुख पाव उहाँ भर भूला।
झाँखर जहाँ सो छाँडहु पन्थ। हिलगि मकोय न फारहु कन्था ॥

युद्ध-यात्रा का वर्णन देखिए :

हय गय सेन चलै जग गुरी। परबत टूटि मिलहि होई धूरी।
रेनु रनि होइ रबिहि गरासा। मानुख पखि लेहि फिर बासा ॥
भुई उडि अंतरिक्ष मृदु मडा। खड-खंड धरती बरम्हंडा।
डोलै गगन, इन्द्र डरि काँपा। बासुकि जाइ पतरहि चाँपा ॥
मेरु धस मसै, समुन्द्र सुखाई। बन खंड टूटि खेह मिलि जाई।
अगिलन्ह कहँ पानी लेई बाँटा। पछिलन्ह कहँ नहि काँदों आटा ॥

चितौड पर अलाउद्दीन की चढाई का भी वर्णन इसी प्रकार है :

बादसाह हठि कीन्ह पयाना। इन्द्र-भँडार डोल भय नाना।
नब्बै लाख सवार जो चढ़ा। जो देखा सो सोने मढ़ा ॥
बीस सहस धुम्बरहि निसाना। गलगजहि फेरहि असमाना।
बैरख ढाल गगन गा छाई। चला कटक धरती न समाई ॥
सहस पाति गज मत्त चलावा। घुसत अकास, धँसत भुई आवा।
बिरिछ उपारि पेडि स्यो लेहों। मस्तक झारि तोरि मुख देही ॥

कोउ काहु न संभारै; होत आव डर चाप।

धरति आपु कहँ काँपे, सुरज आपु कहँ झँप ॥

आवै डोलत सरग पतारु। काँपै-धरति, न अंगवै भारु।
टूटहि परबत मेरु पहारा। होइ होइ चूर उड़हि होइ छारा ॥
सत खंड धरती भई पटा खडा। ऊपर अस्ट भए बरम्हंडा ॥
गगन छपान खह तस छाई। सुरज छपा, रैन होइ आई।
दिनहि राति अस परी अचाका। भा रवि अस्त, चन्द रथ हाँका ॥
मन्दिरन्ह जगत दीप परगसे। पन्थी चलत उसेरहि बसे।
दिन के पखि चरत उड़ि भागे। निसि के निसरि चरै सब लागे ॥

इसी प्रकार कवि ने अनेको स्थलो, घटनाओ, भावनाओं और चरित्रों का वर्णन किया है। कवि की वर्णन शैली अधिकांश रोचक ही है। बारह मासे का वर्णन कवि ने बहुत कलात्मक ढंग से किया है।

अन्ना लाग, लागि भुई। मोहि बिनु पिउ की आदर देई।

सावन बरस मेह अति पानी। भरनि परी हों बिरह शुरानी ॥

भा-परगास काँस बन फूले । कन्त न फिरे, बिदेसहि भूले ।
 कातिक सरद चन्द उजियारी । जग सीतल सौ बिरहै जारी ॥
 टप टप बूँद परहि ओ ओला । बिरह पवन होइ मारै माला ।
 तरिवर धारहि, क्षरहि बन-ढाका । भई अनत फूलि-फारि साखा ।
 बौरै आम फेर अब लागे । अबहुँ आउ घर, कत सभाग ।

अलकारो का प्रयोग—जायसी ने अधिकतर पद्मावत में सादृश्य-मूलक अलकारो का प्रयोग किया है। यह स्वरूप का बोध कराने और भाव में भी तीव्रता लाने के लिए किया जाता है। स्वरूप बाध कराने के लिए भी कवि यदि उपयुक्त सादृश्य वस्तुएँ लाता है तो उाग काव्य का स्वरूप निश्चरता और प्रतिष्ठा पाता है। जायसी ने सन्त कवियों की भाँति ब्रह्म, आत्मा, परमात्मा, सृष्टि, माया इत्यादि की कल्पना की है और उनके सादृश्य कल्पना के प्रतीक छाँटे हैं। ससार के माया-मोह के त्याग का सादृश्य मायके स लडकी के जान स काँव ने किया। भावुक व्यक्ति दोनों में बड़ी सुगमता से सादृश्य स्थापित कर सकता है।

पद्मावत के सम्पूर्ण कथानक में एक व्यंग्य की छटा विद्यमान है। इस विषय में आचार्य रामचन्द्र शुक्ल लिखते हैं, "भगवत्पदा का प्रस्तुत मानन पर अप्रस्तुत की योजना दोनों दृष्टियों से मिलती है, अगाधर बाता का गाँवर स्वरूप देने की दृष्टि से भी और भावोत्तजन की दृष्टि से भी तथा भावानजना की दृष्टि से भी। साधक के मार्ग की कठिनाइयाँ की भावन, उत्पन्न करने के लिए कवि विषम पहाड़, अगम घाटतथा खाई और नाला की ओर ध्यान ले जाता है। काम क्रोधादि की भीषणता दिखाने को वह ऐसे प्रबल चोरा को सामन करता है जिनका घर का काना-काना देखा हो, और जो दिग्गन्त नारी को ताक में रहते हो।

जायसी ने अपने काव्य के रसात्मक प्रसंग में भाव के अनुरूप अनुरजनकारी अप्रस्तुत वस्तुओं को ल कर जुटाया है। प्राचीन पारंपारिक मानना था कि सादृश्य मूलक चीजें हैं जिसमें कुछ काल्पनिक भाव की नवीनता काव्य ने अवश्य पैदा की है, परन्तु वह जो कुछ भी है प्रभाववात्मक है और रस-पारिदास तथा भावना को गति देने में सहायक है। समय-सिद्ध उपमानों का नकर परम्परागत समय-सिद्ध अनुकरणों द्वारा ही कवि ने काव्य में अनुरागिक मोक्ष का समावेश किया है। जायसी ने उपमान प्रस्तुत करते समय कुछ गुण उपमान में लाये हैं जिनकी कल्पना वास्तविक जीवन के प्रतीक माना जा सकती है, या तो कहें कि रोचक तो बिल्कुल लगी ही नहीं। जैसे किसी नायिका के साथ किसी उपमा में सिंहनी और ततैये की भिड़ की कसर का लाना साथ हीन पर भी हास्यास्पद सा ही दीखता है। भारतीय काव्य-व्यक्ति में इस प्रकार के उपमानों का प्रयोग नहीं के बराबर है। यौवन के मद में पूर्ण स्त्री की चाल का हथिना

की चाल से सादृश्य स्थापित किया गया है परन्तु वहाँ यौवन का वह विशाल रूप सामने होता है जिसका कोई मुकाबिला न कर सके।

सादृश्य मूलक अलंकारो उपमा, रूपक और उत्प्रेक्षा का व्यवहार है जायसी ने हेतुत्प्रेक्षा का बहुत ही कलात्मक प्रयोग किया है। हेतुत्प्रेक्षा में आपको कल्पना शक्ति को विकसित करने और उड़ाने भरने का अच्छा मौका मिला है। नीचे हम कुछ अलंकारो के उदाहरण प्रस्तुत करते हैं। विद्यार्थियों के लिए ये लाभदायक सिद्ध होंगे।

हेतुत्प्रेक्षा—सहस्र किरिन जो सूरज दिखाई। देखि लिलार सोउ छपि जाई।

× × × +

बारिउँ सरि जो न कै सका, फाटेउ हिया बरबिक।

—जायसी-ग्रन्थावली, पृ० १०६

वस्तुत्प्रेक्षा—बरनी का बरनों इमि बनी। साथे बान जान दुई अनी।

जुरी राम-रावन कै सेना। बीच समुद्र भए दुइ नैना ॥

× × + +

कंचन देख कसौटी कसी। जनु घन वमिनी परगसी।

सूरज किरन जनु गगन बिसेखी। जमुना माँह सूरसती देखी ॥

—जायसी-ग्रन्थावली, पृ० १०८

फलोत्प्रेक्षा—पुहुप सुगव करहि एहि आसा। मकु हिरकाई लेइ हम पासा।

× + + ×

करवत तपा लेहि होइ चूरू। मकु सो रहिर लेइ वेइ सेंदरू।

—जायसी-ग्रन्थावली, पृ० १०९

व्यतिरेक—का सरवरि तेहि देऊँ मयकू। चाँव कलकी, वह निकलंकू

औ चाँवहि पुनि राहु गरासा। बह बिनु राहु सदा परगासा ॥

सुवा सो नाक कठोर पँवारी। वह कोमल तिल-पुहुप संवारी।

—जायसी-ग्रन्थावली, १९०

रूपकाशितयोक्ति—राते कँवल करहि अलि भँवा। घूमहि भौँति चहहि अपसवा।

× + × +

कँवल कली तू, पदमिनि ! गह निसि भयउ बिहानू।

अबहुँ न संपुट खोलसि जबरे उवा जग भानू ॥

—जायसी-ग्रन्थावली, पृ० ११०

सादृश्यमूलक अलंकारो के प्रायः सभी रूप हमें जायसी के काव्य में मिलते हैं कवि ने। अपने काव्य में साग रूपको का भी प्रयोग किया है। जायसी ने अलंकारो का प्रयोग केवल प्रयोग भर करने और भाषा-सौंदर्य वृद्धि के लिए ही

नहीं किया परन्तु अपनी अभिव्यजना शक्ति के आधार पर व्यंग प्रधान कल्पनाएँ करने पर उन्हें कलात्मक साधन बनाया है। कवि को इस दिशा में बहुत सफलता मिली है। जायसी-ग्रन्थावली के प्राक्कथन में पृष्ठ ११५ पर आचार्य रामचन्द्र शुक्ल ने जायसी द्वारा प्रयुक्त अन्य अलंकारों के भी उदाहरण प्रस्तुत किये हैं। विद्यार्थी यदि इस विषय में अधिक ज्ञान प्राप्त करना चाहें तो वहाँ देख सकते हैं।

अर्थ-विस्तार की सहायता के लिए जायसी ने अलंकारों का सुन्दर विधान किया है। आचार्य रामचन्द्र शुक्ल ने कवि द्वारा रस विरोधी वस्तुओं को उपमा स्वरूप प्रस्तुत करने की ओर संकेत किया है। बात वास्तव में आचार्य जी ने मार्क की पकड़ी है। विद्यार्थी इसे ध्यान से देखें।

वीर रस की सामग्री में शृंगार रस की सामग्री का आरोप .

कहाँ सिंगार जैसि वै नारी। दारू पियहि जैसे मतवारी ॥
सँदुर आगि सीस उपराही। पहिया तरिबन चमकत जाहीं ॥
कुच गोला दुइ हिरदय लाई अचल धुजा रहे छिटकाई।
रसना लूक रहहि मुख खोले। लका जरं सो उनके बोले ॥
अलक जंजीर बहुत गिउ बांधे। खीचहि हस्ती टूटहि काँधे।
बीर सिंगार बोज ऐके ठाऊँ। सत्रु-साल गढ़-भंजन नाऊँ ॥

यहाँ शृंगार की सामग्री में वीर रस का आरोप देखिए।

जौ तुम चहुहु जूझि, प्रिय। कीन्ह सिंगार जूझ मै साजा।
जोबन आइ सौह होइ रोपा। पिघला बिरह काल-दल कोपा ॥
भौंहे धनुष, नयन सर साँधे। बदन बौच काजर विष बाँधे।
अलक फाँस गिउ मेलि असूझा। अधर-अधर सो चाहहि जूझा ॥
कु भस्थल कुच दोउ मैमता। पँलो सौह, सँभारहु कन्ता ॥

ऊपर दोनों में रस विरोधी सामग्री कवि ने रखी है। जहाँ तक शब्दालंकारों की बात है कवि ने वृत्त्यानुप्रास, यमक तथा श्लेष का प्रयोग किया है।

अनुप्रास — भूमि जो भोजि भएउ सब गेरू ।

यमक रसनहि रस नहि एकौ भावा ।

अपनी वर्णन करने की शैली को जायसी ने अलंकारों के प्रयोग से चमत्कृत किया है। अलंकारों के प्रयोग पर उनका अधिकार रहा है और जिस भाव को व्यक्त करने के लिए उन्होंने जिन अलंकारिक प्रयोगों को चुना है उसमें उन्हें सफलता मिली है।

चरित्र-चित्रण—पद्मावत एक प्रेम-काव्य है जिसमें कवि ने कही-कही समय की परिस्थितियों का संकेत भर भले ही कर दिया हो, या वह उत्तरार्ध ऐतिहासिक होने के नाते आगये हो, पर कवि का लक्ष्य उस ओर नहीं रहा। किसी

३. व्यक्ति-स्वभाव-चित्रण ।

एक चौथे प्रकार का भी सामान्य चित्रण होता है, परन्तु वह कोई विशेष बात नहीं है क्योंकि उसके द्वारा किसी विशेष वस्तु का आभास न मिलने से, न तो कोई विशेष रोचकता दी आती है और न कोई आकर्षण ही पैदा होता है ।

आदर्श-चित्रण . महाकवि जायसी ने जिन पात्रों को लिया है उनमें आदर्श की स्थापना की है । आचार्य रामचन्द्र शुक्ल का विचार है कि जायसी ने एक देश व्यापी आदर्श की स्थापना की है, परन्तु हमारा मत इसके खिलाफ है । रत्नसेन के रूप में जायसी ने एक आदर्श प्रेमी का चित्रण किया है और वह भी किसी स्त्री का प्रेमी नहीं ईश्वर का प्रेमी । पद्मावती को कवि ने ईश्वर का प्रतीक माना है । रत्नसेन चित्तौड़ की मोह-माया को त्याग कर माता, स्त्री, धन, सम्पत्ति, राज, पाट सब छोड़ कर वियोगी हो जाता है । यह प्रेम-पथ पर चलने वाले की दशा है, विरक्त दशा है । पद्मावती को प्राप्त कर वह वही रम जाता है, लेकिन नागमती का सदेश पाकर उसमें फिर अपने कर्तव्य के प्रति जागरूकता आती है । वह उसी समय चलने को उद्यत हो जाता है ।

एक ईश्वर-प्रेमी का यह चरित्र है । मीरा भी तो इसी तरह की प्रेम-दीवानी थी जिसने अपने पति को छोड़कर कृष्णकी भक्ति में लौलीन होकर राज-पाट त्याग दिया । इस प्रकार के प्रेमियों की कथाएँ कम नहीं हैं । सूफी इतिहास देखने पर बहुत से ऐसे प्रेमी मिल जायेंगे । सूर, तुलसी इत्यादि भी इसी कोटि में आते हैं । परिस्थितियाँ बदल सकती हैं, परन्तु मूल तत्त्व प्रेम और उसके पालन में फर्क नहीं आता । रत्नसेन का यह प्रेमी चरित्र कवि ने आदर्श रूप में ही प्रकट किया है और इसमें एक देशीयता की झलक देखना कवि के साथ अन्याय करना है ।

यह सच है कि जायसी ने तुलसीदास की भाँति अपने नायक को सर्वगुण सम्पन्न नहीं बनाया । उसने यदि प्रेम का प्रतीक रत्नसेन को प्रस्तुत किया है तो वीरता के प्रतीक स्वरूप वह गोरा बादल को लाया है । यहाँ भी मानव-प्रकृति का अध्ययन करके हम यही कहेंगे कि जायसी ने कोई भूल न ही की । उसने चरित्र का एकांगी विकास किया है परन्तु वह कितना व्यापक किया है यह देखते ही बनता है । रत्नसेन में वीरता, धीरता, प्रेमपरायणता, भक्ति, दशा, क्षमा, शील, भावुकता, कलाप्रियता, पांडित्य, सौंदर्य, विनय, परख यह सभी कुछ नहीं है परन्तु उनके अन्दर जो कुछ भी है वह आद्योपान्त है । प्रेम का वह पुजारी है और उसका सम्बन्ध उसके जीवन के अंतिम काल तक उसके साथ चलता है । धीरता, सौंदर्य, कलाप्रियता, शील, भावुकता, विनय, यह सभी कुछ रत्नसेन के चरित्र में है । साधक के लिए अपने विशेष अभीष्ट की प्राप्ति में जिन गुणों की आवश्यकता है वे सब रत्नसेन में विद्यमान हैं । इसे बाहर के गुणों को व्यर्थ लाकर रत्नसेन के चरित्र से

चिपकाने की कवि में लालसा नहीं थी। रत्नसेन अपने लक्ष्य की पूर्ति के लिए केवल सुख-भोग ही त्यागने को उद्यत नहीं होता, वरन् अपने प्राणों को भी होम देने में सकोच नहीं करता। लोभ उसे छू तक नहीं गया है। सिंहलद्वीप में दहेज इत्यादि में उसे चाहे जो मिला हो परन्तु उनकी भावना और इच्छा केवल पद्मावती तक ही सीमित है। समय पड़ने पर वह वीर भी है। अलाउद्दीन का पत्र उसे युद्ध के लिए उत्तेजित कर देना है परन्तु युद्ध को पास्परिक समझौते से टालने का भी वह कम प्रयास नहीं करता। सरल स्वभाव का व्यक्ति है। छल-छिद्र नहीं जानता।

रत्नसेन रत्नसेन का चरित्र आदर्श प्रेम का प्रतीक है। उसमें जातिगत और व्यक्तिगत विशेषताएँ भी हैं परन्तु प्रधानता आदर्श प्रेम की ही है। वास्तव में यदि देखा जाये तो रत्नसेन के चरित्र के ये गुण प्रेम-जन्य हैं। कष्ट-सहन, नम्रता, दया, त्याग, तपस्या सब प्रेम की ही भावना के फलस्वरूप उदय होते हैं। ये उसके चरित्र के स्वतन्त्र गुण नहीं हैं और न ही परम्परागत, जातिगत या व्यक्तिगत ही हैं। सिंहल से लौटते समय जो लोभ की भावना उसके अन्दर पैदा होती है वह व्यक्तिगत स्वभाव-जन्य है। उसका प्रेम या किसी अन्य भावना या वस्तु से कोई सम्बन्ध नहीं। धन के असाधारण चमत्कार पर रीझ उठना लोभ नहीं है। अपना सर्वस्व त्यागकर जोगी बन जाने वाले रत्नसेन में इस घटना को लोभ मानकर आरोपित करना भूल होगी।

रत्नसेन एक सरल प्रकृति का प्रेमी है। राजा हो गया तो क्या, राजनीति बुद्धि सके पास नहीं है। गोरा बादल के समझाने पर भी वह अलाउद्दीन के छल को नहीं भाँप पाता। इससे राजा की अदूरदर्शिता भी झलकती है।

जहाँ रत्नसेन की जातिगत विशेषता की बात है वह प्रतिकार की भावना में है। यह राजपूतों की जातिगत विशेषता है। यह रत्नसेन में भी पाई जाती है। पद्मनी से देवपाल की दुष्टता की बात सुनकर उस पर आक्रमण करके उसे मार डालना, इसी प्रकार की घटना है।

पद्मावती . पद्मावती एक सुन्दर यौवन से पूर्ण नायिका है, जिसके अन्दर कवि ने आदर्श प्रेम की स्थापना की है। चित्तौड़ में आने से पहले वह एक आदर्श प्रेमिका है। रत्नसेन की सूली की बात सुनकर वह अपने भी प्राण त्यागने को उद्यत हो जाती है।

इसके पश्चात् पद्मावती में एक उत्तम गृहिणी के भी लक्षण मिलते हैं। पद्मावत रत्नसेन से अधिक दूरदर्शी है। वह राघव चेतन के निकाले जाने पर उसे नाखुश नहीं भेजना चाहती :

ज्ञान-दिष्ट धनि अगम विचारा । भल न कीन्ह अस गुनी निकारा ॥

राजा रत्नसेन के वन्दी हो जाने पर रानी गोरा बादल के पास जाती है

और उनसे सहायता लेती है। यह उसकी बुद्धिमत्ता का दूसरा प्रमाण है। वह वीर है, चतुर है, गम्भीर है साहसी है। पति को मुक्त करा लेती है।

पद्मावती में जातिगत स्वभाव की भी कमी नहीं। वह नागमती के साथ राजा रत्नसेन को रगरलियाँ करते नहीं देख सकती। ईर्ष्या इसमें कम नहीं और यह स्त्री-जाति का सामान्य स्वभाव भी है।

पद्मावती का सब से चमत्कृत रूप उसके सती के स्वरूप में विद्यमान है। एक आदर्श भारतीय नारी का महान् आदर्श वह पालन करती है और अपने पति की मृत्यु पर जलकर स्वाहा हो जाती है। हिन्दू नारी का चरम उत्कर्ष सतीत्व में ही है। लोकोत्तर दिव्य प्रेम की कसौटी पर वह खरी उतरती है।

नागमती : नागमती एक रूपवती स्त्री है और उसे अपने रूप पर गर्व है। वह अपने रूप को पद्मावती से भी अधिक मानती है। यह स्त्रियों की जातिगत विशेषता है। हर स्त्री अपने को रूपवान समझती है। वह पतिव्रता स्त्री है; पतिपरायण है। अतः पति के मरने पर आदर्श हिन्दू नारी के समान सती हो जाती है।

राघव चेतन : यह तांत्रिक है, भूत, प्रेतों की पूजा करता है। कोमल वृत्ति इसके अन्दर है ही नहीं। पंडित कवि उसे कहा अवश्य गया है परन्तु उसमें विवेक की भावना का नितान्त अभाव है। वह लोभी और क्रुतघ्न है। अहंकार की भावना उसमें आवश्यकता से अधिक है। जिस रत्नसेन के यहाँ वह पला उसी के साथ विश्वासघात किया और अलाउद्दीन को उसके विपरीत उत्तेजित किया। जिस पद्मावती से अमूल्य वस्तु पुरस्कार स्वरूप लेकर गया उसी को बलात् छीनने की उसने अलाउद्दीन को प्रेरणा दी। अलाउद्दीन जैसे लपट से जाकर मिलना उसकी हीन वृत्ति का ही द्योतक है।

राघवचेतन की नीच मनोवृत्ति की वह पराकाष्ठा है जब उसके द्वारा रत्नसेन को बन्दी बनाने का सकेत किया जाता है।

गोरा-बादल ये दोनों क्षत्रियोचित वीरता के प्रतीक हैं। रत्नसेन से अच्छे सम्बन्ध होने पर भी पद्मावती के कहने पर अपने प्राणों को खतरे में डालकर मैदान में उत्तर पड़ना उनका जातिगत तथा व्यक्तिगत गुण है। इनमें वीरता, दूरदर्शिता, सहृदयता तथा स्वाभिमान की भावना मिलती है।

इनके अतिरिक्त जो अन्य पात्र हैं वे बहुत ही गौण रूप से आते हैं। उनके स्वभावों का एक-एक पहलू ही कवि ने कथा से सम्बन्ध रखने वाला लिया है। जैसा ऊपर भी हम स्पष्ट कर चुके हैं, कवि ने चरित्र-चित्रण की ओर बहुत ही कम ध्यान दिया है, यानी दिया ही नहीं। कथा का एक प्रवाह है और प्रेमाधीन भावनाओं का उद्रेक है, घटनाएँ हैं बस इन्हीं की रगड़ से कहीं-कहीं चरित्र आप-से-आप निखरने लगते हैं। परन्तु फिर भी उन पर वह निखार नहीं आता जो

आना चाहिए। पाठक पर कथा का प्रभाव पड़ता है, उसके भावनात्मक स्थलों को पढ़कर वह झूम उठता है और यदि कोई व्यक्ति सूफी धर्म से प्रेरित है तो उस पर सिद्धान्तों का भी शायद कोई असर हो, पर उसके मस्तिष्क की विचार-धारा और कल्पना तथा अनुभूति में पात्र सजग होकर सामने नहीं आते। आते हैं तो वही कथा, घटनाओं और भावनाओं के झमेलों में लिपटे हुए।

सार निरूपण — जायसी की रचना में भावना-तत्त्व की प्रधानता और बुद्धि-तत्त्व का अभाव है। भावना-तत्त्व के अन्तर्गत प्रेम का निरूपण कवि ने किया है। प्रेम में कवि ने संयोग और वियोग दोनों पक्षों को निखारा है। सफलता कवि को दोनों पक्षों में मिली है, परन्तु संयोग की अपेक्षा वियोग का चित्रण कवि अधिक कलात्मक ढंग से कर सका है। इसमें उसे अगाधारण सफलता मिली है। विरह का तो कवि ने पद्मावत के अन्दर मानो सागर ही भर दिया है। शृंगार का चित्रण कवि ने बहुत ही सफलता से किया है।

कवि की कल्पना और अनुभूति, यह सच है कि कि, सभी जगह मानसिक विकारों के चरक उत्कर्ष तक नहीं पहुँचते और उसका क्षेत्र भी बहुत व्यापक नहीं है, परन्तु जिस क्षेत्र में वह चित्रण करता है वहाँ भावपूर्ण उत्कर्ष तक पहुँच जाता है।

कवि का कल्पना-तत्त्व काफी साफ लीर निखरा हुआ तथा लम्बी उडानें लेने वाला है। पद्मावत का पूर्वाध्वं केवल कल्पना पर ही आधारित है। काल्पनिक चित्र अंकित करने में भी कवि ने अपनी वर्णन-शैली द्वारा काव्य में जान डाल दी है। समुन्द्रों का वर्णन, मिहलद्वीप का वर्णन, समुद्र की बेटी का वर्णन, तोते का यहाँ आना और उसे गुरु के रूप में प्रतिष्ठित करने का वर्णन, ये सब कल्पना की ही चीजें हैं, जिन्हें चित्रित करते समय कवि ने शृङ्खला, क्रम, भावना और काव्य-सम्बन्धी अन्य सभी आवश्यक बातों का ध्यान रखा है।

जायसी का प्रधान ग्रन्थ पद्मावत एक प्रबन्ध काव्य है। प्रबन्ध-काव्य में मानव-जीवन की पूर्ण विवेचना और घटनाओं की सम्बद्ध शृङ्खला रहती है। अनेकों प्रकार के भावों की रसात्मक अभिव्यक्ति प्रबन्ध-काव्य में मिलती है। जायसी के ग्रन्थ में यह सब कुछ वर्तमान है। उसका काव्य इति वृत्तात्मक तथा रसात्मक दोनों शैलियों का अनुकरण करता हुआ चलता है।

जायसी के काव्य में सम्बन्ध-निर्वहण भी बहुत कलात्मक और सुन्दर हुआ है। प्रसंगों की शृङ्खला और कथा का प्रवाह कहीं पर भी नहीं टूटता। कवि की विवरण देने की शक्ति अपार है और बहुत ही सजीव चित्र अंकित करती है।

कवि की वर्णन-शैली प्रभावात्मक है। कुछ गति रुकने वाले भी स्थल आ जाते हैं, जहाँ कवि व्यर्थ की जानकारी कराने लगता है, परन्तु ऐसे स्थल बहुत कम हैं। अधिकांश स्थलों का वर्णन बड़ा ही रोचक और चित्ताकर्षक है। अलंकारों के प्रयोगों द्वारा कवि ने वर्णन खूब किये हैं।

कवि ने अपने काव्य में सादृश्य मूलक अलंकारों का ही अधिक प्रयोग किया है और उनमें भी विशेष रूप से उत्प्रेक्षा, उपमा और रूपक इत्यादि का। शब्दालंकार भी काव्य में आये हैं परन्तु उधर कवि का प्रयास प्रतीत नहीं होता।

कवि की शैली का आभास उक्त सभी बातों पर एक साथ विचार करने से हो जाता है। अन्त में चरित्र-चित्रण पर भी एक दृष्टि डालने से पता चलता है कि कवि का काव्य लिखने का उद्देश्य आदर्श पात्र प्रस्तुत न करके आदर्श प्रेम की स्थापना करना ही है। कवि को इसमें सफलता मिली है। उसने प्रेम का जो स्वरूप खड़ा किया, वह रत्नसेन और पद्मावती के चरित्रों से स्पष्ट हो जाता है। चरित्र-चित्रण की ओर कवि का विशेष ध्यान न रहने पर भी वह सुन्दर बन पड़ा है। कवि को इस दिशा में भी हम सफल ही कहेंगे, भले ही वह गोस्वामी तुलसीदास की भाँति कोई महान् चरित्र हिन्दी साहित्य को न दे सके या सूर जैसा सखा प्रस्तुत न कर सके।

उपासना मलिक मुहम्मद जायसी निराकार ब्रह्म के माननेवाले थे। मुसलमान होने के नाते उनका मूर्ति-पूजा या द्वैतवाद में विश्वास हो ही नहीं सकता था। फिर भी जायसी पर वैष्णव सहृदयता का प्रभाव था और उनका झुकाव साकारोपासना की ओर स्पष्ट दिखलाई देता था। जायसी परमात्मा को असीम सौंदर्य, गुण और शक्ति का भण्डार मानते हैं। सूफियों का अद्वैतवाद मुसलमानी देशों में एक क्रांति का संदेश था। पैगम्बरी एकेश्वरवाद से यह 'अनलहक' की भावना सर्वथा भिन्न थी। एकेश्वरवाद कुछ नहीं है, स्थूल देववाद का दूसरा नाम है। अद्वैत आत्मवाद या ब्रह्मवाद है और इसी का स्वरूप हमें सूफी मत में देखने को मिलता है। एकेश्वरवाद और अद्वैतवाद की कल्पनाओं में आकाश पाताल का अन्तर है। अद्वैतद्वैत की कल्पना एक चिन्तन का विषय है, जो ही कल्पना भर कर लेने का नहीं। अद्वैत की इस शक्ति को विचार और भावना दोनों से प्राप्त किया जा सकता है। जहाँ एक ओर कबीर ने विचार और भक्ति दोनों का आश्रय लिया, वहाँ जायसी ने केवल भावना तक ही उसे सीमित कर दिया और विशुद्ध प्रेम को उसका आधार बनाया। सूफी धर्म ने, मुसलमानी धर्म में कुछ न मानी जाने वाली 'मैं ब्रह्म हूँ' की भावना का समर्थन किया। सूफी लोग कट्टर मुसलमानों द्वारा काफिर समझे जाते थे।

सूफी धर्म में कोई किसी किस्म का आडम्बर नहीं था। बिना पैगम्बर की सहायता के मोक्ष नहीं मिल सकता, इस बात का भी सूफी लोगो ने खण्डन किया। कर्म-काण्ड में इन्हें विश्वास नहीं था। सत्कारों को ये मानते नहीं थे। सूफी लोग अपनी इन मान्यताओं का जनता में प्रचार कथएँ कह-कह कर करते थे। इस तरह की विरोधी विचारधारा रखने पर सूफी फकीर मसूर को सूली पर लटकना पड़ा।

सूफी धर्म का आदिकाल 'सूफी लोग आरम्भ में फकीर ही थे, जो बहुत सादा जीवन व्यतीत करते थे और टूटी दशा में रहते थे। ईश्वर के प्रेम में

लीन, भूख-प्यास सहते हुए ये कम्बल ओढे देश-विदेश घूमा करते थे। दीनता, नम्रता और प्रेम इनके जीवन के प्रधान गुण थे। धीरे-धीरे इनका ध्यान साधना के मानसिक पक्षों की ओर अग्रसर हुआ और वहाँ पहुँचकर इन्होंने देखा कि इस्लाम वास्तव में आत्मा की शुद्धि की ओर अग्रसर न होकर बाह्य विधानों की ओर बढ़ता जा रहा है। यह स्थिति उन्हें चिन्ताजनक दिखलाई दी। धीरे-धीरे उनमें उन धार्मिक मान्यताओं के प्रति उदासीनता आने लगी जिनका आत्मिक उत्थान से कोई सम्बन्ध न होकर केवल धार्मिक बाह्याडम्बर से ही सम्बन्ध था। अन्तःकरण की पवित्रता का राग इन लोगों ने जनता में अलापना शुरू किया और प्रेम के मधुर वातावरण से जनता पर जादू करने लगे। इस चिन्तन-पद्धति का विकास मुहम्मद साहब के लगभग ढाई हजार वर्ष बाद हुआ। इस चिन्तन ने विचारकों को एकेश्वरवाद के सकुचित दायरे से उठाकर अद्वैतवाद के विस्तृत दायरे में ले जाकर खड़ा कर दिया। कुरान शरीफ की व्याख्या इन लोगों ने अपने ढंग से की। कुरान की कुछ आयतों में इन्हें अद्वैतवाद की झलक दिखलाई दी।

आचार्य रामचन्द्र शुक्ल सूफी धर्म के अद्वैतवाद के मूल में भारतीय सिद्धान्तों को पाते हैं। वह लिखते हैं, “सूफियों को अद्वैतवाद पर लाने वाले प्रभाव अधिकतर बाहर के थे। खलीफा लोगों के जमाने में कई देशों के विद्वान बगदाद और बसरे में आते जाते थे। आयुर्वेद, दर्शन, ज्योतिष, विज्ञान आदि के अनेक ग्रन्थों का अरबी में भाषान्तर भी हुआ। यूनानी भाषा के किसी ग्रन्थ का अनुवाद अरस्तू के सिद्धान्त के नाम से अरबी भाषा में हुआ, जिसमें अद्वैतवाद का दार्शनिक रीति पर प्रतिपादन था। इसके अतिरिक्त भारतवर्ष के वेदान्त-कैसरी का गर्जन भी दूर-दूर तक गूँज गया था। मुहम्मद बिन कासिम के साथ आये हुए कुछ अरब सिंध में रह गये थे। इतिहासों में लिखा है कि वे और उनकी सन्तति ब्राह्मणों के साथ बहुत मेल जोल से रही। इन अरबों में कुछ सूफी भी थे, जिन्होंने अद्वैतवाद का ज्ञान प्राप्त किया और साधना की बातें भी सीखीं। सिंध में अबूअली प्राणायाम की विधि (पास ए-अन-पास) जानते थे। उन्होंने बायज़ीद को ‘फना’ (गुजर जाना यानी अहंभाव का सर्वथा त्याग और विषय वासना की निवृत्ति) का सिद्धान्त बताया। कहने की आवश्यकता नहीं कि इस ‘फना’ में बौद्धों के निर्वाण की प्रतिध्वनि थी। बलख और तुर्किस्तान आदि देशों में बौद्ध सिद्धान्तों की गूँज तब तक कुछ बनी हुई थी। बहुत से शक और तुर्क उस समय तक बौद्ध बने हुए थे और पीछे भी कुछ दिनो तक रहे। चंगेज खाँ बौद्ध ही था। अलाउद्दीन के समय में कुछ ऐसे मंगोल भारतवर्ष में भी आकर बसे जो ‘नये बने हुए मुसलमान’ कहे गये हैं।”

उल्लेखनीय मान्यताएँ सूफी सिद्धान्त के अनुसार मनुष्य को चार भागों में बाँटा जाता है ;

१. नफ्स (इन्द्रिय सम्बन्धी), २. रूह (चित् या आत्मा), ३. कल्ब (हृदय),
४. अक्ल (बुद्धि)

एक सूफी साधक को अपने पहिले भाग, अर्थात् नफ्स से हर समय युद्ध करते हुए जीवन में आगे बढ़ना है। नफ्स का प्रभाव इन्सान पर गालिब नहीं आ जाना चाहिए, बल्कि उसके दमन में ही उसका उत्थान निहित है। भारतीय आदर्शों में इसे हम इन्द्रियो का दमन कहेंगे अर्थात् इन्द्रिय जन्य सुखों के वशी-भूत होकर मनुष्य को अपने जीवन के वास्तविक सुखों को नहीं खराब कर देना चाहिए और उन्नति के रास्ते से नहीं हट जाना चाहिए।

सूफी साधक अपनी साधना के पथ पर रूह अर्थात् आत्मा और कल्ब यानी हृदय की सहायता से ही आगे बढ़ता है। विशुद्ध हृदय लेकर जब शुद्ध आत्मा इन्द्रियो पर काबू करके परब्रह्म की शक्ति को पहचानती है तो उसे अपने कल्ब में ही उसके दर्शन हो जाते हैं। हृदय की भीतरी तल 'सिरै' को भी कुछ सूफी साधक मानते हैं। सूफी कल्ब को भूतातीत पदार्थ मानते हैं। वह एक दर्पण है, जिस पर ससार की सब चीजों का अकस पड़ता है और वे चीजें उसमें प्रति-बिम्बित हो उठती हैं। सूफी मत के अनुसार आत्मा ज्ञान है और कल्ब वह दर्पण है जिस पर आत्मा के भाव-चित्र चित्रित हो उठते हैं। यही बिंब-सम्बन्ध आत्मा और परमात्मा का है।

शाहजहाँ के पुत्र दाराशिकोह ने अपनी 'रिसालए हकनुमा मे चार दुनियाओ का वर्णन किया है।

१. आलमे नासूत (भौतिक जगत)

२. आलमे मलकूत (आत्म जगत् या चित्त-जगत्)

३. आलमे जबरूत (आनन्द जगत्। वह जगत् जहाँ सुख दुख कुछ नहीं। ब्रह्म का जहाँ मिलन हो जाता है।)

४. आलमे लाहूत (ब्रह्म)

दाराशिकोह लिखता है, "दृश्य जगत् में जो नाना रूप दिखाई पड़ते हैं वे तो अनित्य हैं पर उन रूपों की जो भावनाएँ होती हैं वे अनित्य नहीं हैं। वे भाव-चित्र नित्य हैं। उसी भावचित्र जगत् (आलमे मिसाल) से हम आत्मजगत् को जान सकते हैं जिसे 'आलमे बै' और आलमे ख्वाब' भी कहते हैं। आँख मूंदने पर जो रूप दिखलाई पड़ता है वही उस रूप का आत्मा या सार सत्ता है। अतः यह स्पष्ट है कि मनुष्य की आत्मा उन्हीं रूपों की है जो रूप बाहर दिखाई पड़ते हैं, भेद इतना ही है कि अपनी सार-सत्ता में स्थित रूप-पिंड या शरीर से मुक्त होते हैं। सारांश यह है कि आत्मा और बाह्य रूपों का बिम्ब-प्रतिबिम्ब सम्बन्ध है। स्वप्न की अवस्था में आत्मा का यही सूक्ष्म रूप दिखलाई पड़ता है जिसमें आँख, कान, नाक आदि सबकी वृत्तियाँ रहती हैं, पर स्थूल-रूप नहीं रहते।"

जायसी-ग्रन्थावली—पृष्ठ १३८, भूमिका-भाग ।

उक्त चारो जगतो में प्रथम ससार है और दूसरे तीन सच्चिदानन्द के रूपान्तर है । सूफी 'सत्' को चरम परमार्थिक सच्चा मानते हैं ।

इस तरह साधक का कलब, यह दर्पण, जितना स्वच्छ और निर्मल होगा, उस पर उतना ही स्पष्ट और साफ चित्र अंकित होगा ।

सूफीमत का स्वरूप हमारी भक्ति की परम्परा से बहुत अधिक मेल खाता है । जहाँ तक साधना का सम्बन्ध है, वहाँ तक ब्रह्म और जगत् ये दो प्रथक वस्तुएँ हैं । महाकवि जायसी पर वेदान्त के 'प्रतिबिम्बवाद' का प्रभाव है । इसी के सिद्धान्तों के आधार पर वह ससार को दर्पण मानता है और इस दर्पण पर भगवान् परब्रह्म का अक्स पड़ता है । परमात्मा के नित्य स्वरूप के अतर्भूत करने के लिए जायसी ने कलब को भी आत्मा के ही समान अभौतिक कहा है । यही प्रेम या भक्ति-भावना का आधार है । जब हृदय भौतिक भावनाओं का स्थान न रहकर अभौतिक भावनाओं और कल्पनाओं का गढ़ बन जाता है तो उसके अन्दर सासारिक आकर्षण या प्रलोभन घुस ही नहीं पाते । भक्ति की साधना ने हृदय को स्वच्छ बनाकर भगवान् के रहने का स्थान बना दिया है । अब यह सासारिक मनुष्य का हृदय न रहकर परमात्मा का हृदय हो गया और इस प्रकार मनुष्य की सत्ता को परोक्ष का सहारा मिला, बल मिला ।

प्रेम और भक्ति की यह कल्पना प्रारम्भ में ईसाई धर्म से उद्भूत मानी गई, ऐसा पश्चिमी विद्वान् काफी दिन तक मानते रहे, परन्तु वास्तव में इसका मूल स्रोत भारतीय 'भागवत'-प्रभाव है, जिसके आधार पर यहाँ कई सम्प्रदाय बने और स्रोत प्रवाहित हुआ । इस भावना के आधार पर मानव-हृदय भगवान् को समर्पित कर दिया गया और दोनों में तादात्म्य स्थापित हो गया । यहाँ आचार्य रामचन्द्र शुक्ल लिखते हैं, 'परन्तु व्यक्तिगत साधना के क्षेत्र से बाहर उस हृदय की खोज नहीं की गई । केवल इतने ही से सतोष कर लिया गया कि ईश्वर शरणागत भक्तों के पापों को क्षमा करता है और सब प्राणियों से प्रेम रखता है । इतने से ईश्वर और मनुष्य के व्यवहार के बीच के व्यवहार में अभिव्यक्त होने वाले तथा लोक-रक्षा और लोक-रजन करने वाले हृदय की ओर ध्यान न गया । लोक में जिस हृदय से दीन दुखियों की रक्षा की जाती है, गुरुजनों का आदर सम्मान किया जाता है, भारी-भारी अपराध क्षमा किये जाते हैं, अत्यन्त प्रबल और असाध्य अत्याचारियों का ध्वंस करने में अद्भुत पराक्रम दिखाया जाता है, नाना कर्तव्यों और स्नेह-सम्बन्धों का अत्यन्त भव्य निर्वहण किया जाता है, साराण यह कि जिससे लोक का सुखद परिचालन होता है, वह भी उसी एक 'परम-हृदय' की अभिव्यक्ति है, इसकी अभिव्यक्ति भारतीय पद्धति में ही हुई ।"

निर्गुण-पथी जनता को इस लोक-रक्षा की भावना से प्रथक करते जा रहे थे । सूफी सिद्धान्तों के मूल में भी हमें यह भावना नहीं मिलती, परन्तु जायसी

ने अपने को जिस साँचे में ढाला है, वह पूर्ण रूप से भारतीय भक्ति-पद्धति से मेल खाता है। अलाउद्दीन की कल्पना चाहे उतनी भारी न हो जितनी रावण की और पद्मावती तथा रत्नसेन की है, चाहे वे तत्व न मिलते हो जो राम और सीता में मिलते हैं, लेकिन ढाँचा बिल्कुल वही है, भावना भी वही है। अन्त में अन्तर अवश्य है क्योंकि कथा का उत्तरार्ध ऐतिहासिक है, इसलिए कवि इतिहास-विमुख होकर काव्य की स्वाभाविकता नष्ट नहीं कर सकता था।

ऊपर कही गई बातें सिद्धान्तों से सम्बन्ध रखती हैं और उन मान्यताओं से जिनके आधार पर सूफी सिद्धान्त पनपा और जिनकी नीबो पर वह मजबूत इमारत बनाकर खड़ी हुई। अब रही उसके ढाँचे की बात। सूफी धर्म के ढाँचे के भी विद्वानों ने चार विभाजन किये हैं। इन्हें हम परमानन्द-प्राप्ति के मार्ग की चार सीढ़ियाँ या पड़ाव भी कह सकते हैं। अंतिम पड़ाव भगवान् के पास है।

१. शरी : (कर्म-काण्ड।)

२. तरीकत : (हृदय की शुद्धता द्वारा भगवान् का ध्यान।)

३. हकीकत (सत्य का सम्यक् बोध, अर्थात् त्रिकालज्ञ हो जाना।)

४. मारिफत : (सिद्धावस्था, जहाँ आत्मा परमात्मा में लीन हो जाती है।)

अखरावट में जायसी इनका उल्लेख इस प्रकार करते हैं

कही सरीअत चिस्ती पीरू। उघरित, असरफ औ जहंगीरू ॥

राह हकीकत परै न चूकी। पैठि मारफत मार बुडूकी ॥

जायसी का शरीअत में विश्वास था। वह समझते थे कि वह धर्म की पहिली सीढ़ी है और उस पर पैर रखे बिना कोई भी व्यक्ति दूसरी सीढ़ी तक पहुँच ही नहीं सकता।

“साँची राह ‘सरीअत’ जेहि बिसवास न होई ॥

पाँव रखै तेहि सीढ़ी, निभरम पहुँचे सोई ॥

इस प्रकार जायसी के मतानुसार पहिले ‘शरी’ का पायबन्द होना इन्सान के लिये आवश्यक है। परमात्मा से मिलन की इच्छा रखने वाले इन्सान के लिए यह पहिली आवश्यकता है, पहिली मजिल है, पहिली सीढ़ी है। दूसरी स्थिति ‘तरीकत’ की है, यहाँ प्रेमी अपना सम्बन्ध बहिर जगत् से कम करके अन्तर की साधना की ओर झुकता है।

इसके बाद उसे चाहिए कि वह हकीकत को पहिचाने, अर्थात् वह क्या है, ससार क्या है, वह कहाँ से आया है, उसे कहाँ जाना है, सुख क्या है, दुख क्या है, शांति कहाँ है, आनन्द क्या है और कैसे प्राप्त हो सकता है। परमात्मा का ज्ञान होना और उससे तादात्म्य होना भी इसी सीढ़ी पर आवश्यक है। अन्तिम

स्टेज 'मारफत' की है जहाँ आत्मा तथा परमात्मा में कोई भेद नहीं रहता, दोनों मिलकर एक हो जाते हैं। आत्मा परमात्मा और परमात्मा आत्मा हो जाती है। यही सिद्धावस्था है, जिसे कबीर ने प्राप्त किया, परन्तु ज्ञान से, सूर, मीरा और रसखान ने प्राप्त किया भक्ति से, मसूर ने पाया प्रेम से

किया दावा अनलहक का, हुआ सरदार आलम का।

अगर चढ़ता न सूली पर, तो वह मंसूर क्यों होता ॥

ये चारो स्थितियाँ नफ्स के साथ जिहाद बोलकर यानी उससे युद्ध करके प्राप्त की जाती हैं। इन्द्रियो का दमन तो भारतीय भक्ति में भी आवश्यक माना है। ज्ञानमार्गी तो इस पर बहुत ही बल देते हैं और हठयोगी इन्द्रियो को मदारी की तरह अपने सकेत पर नचाते हैं। इन्सान नफ्सो से टक्कर लेता हुआ परमात्मा की ओर बढ़ता है। यही 'तरीका' है उस ओर चलने का। इसमें उसे कष्ट-सहन, एकातवास, मौन आदि का सहारा लेना होता है। इस मार्ग में कुछ कठिनाइयाँ आती हैं। उन्हें पर्वत के रूप में कवि चित्रित करता है। ये 'भुकासात' है, जिन्हे पार करने के लिए धर्म से काम लेना होता है। परमात्मा के अनुग्रह से ये पहाड़ भी पार कर लिए जाते हैं। रत्नसेन के मार्ग में इस प्रकार की अवस्थाएँ आती हैं। पहाड़ ही नहीं, भयकर समुद्र को पार करना भी इसी प्रकार की रुकावटें हैं।

सूफी सिद्धान्ताचार्यों ने प्रेम में ब्रह्म की स्थिति मानी है या यो कहे कि ब्रह्म प्रेम ही है। हृदय में प्रेम का साम्राज्य स्थापित हो जाने पर फिर परमात्मा से तादात्म्य न हो, यह सम्भव नहीं। सृष्टि के आदि में अद्वैत ब्रह्म एक था और जब उसे अपने प्रेम की सृष्टि देखने की इच्छा हुई तो उसने 'आदम' को बनाया। आदम ब्रह्म का शून्य से बनाया हुआ उसका अपना प्रतिरूप था, या विश्व में एक प्रतिबिम्ब भी उसे कह सकते हैं। इस तरह आदम ब्रह्म का प्रतिनिधि बनकर विश्व में आया और इस सृष्टि की रचना हुई। अब ईश्वर-तत्त्व से मनुष्य-तत्त्व प्रथक हो गया, परन्तु इन दोनों में सूफी आचार्यों ने भेद माना है। दोनों मिल कर एक तो हो जाते हैं, परन्तु ऐसे नहीं जैसे समुद्र में बूँद, बल्कि इस तरह जैसे शराब में पानी। ईश्वर-तत्त्व 'लाहूत' है और मनुष्य-तत्त्व 'नासूत' है। यहाँ सूफी दर्शन फिर भारतीय भक्ति-दर्शन से थोड़ा पीछे रह जाता है। लेकिन 'अनलहक' की बात यहाँ भी आ जाती है, इसका अर्थ है कि मैं ही परमात्मा हूँ। आत्मा परमात्मा में विलीन हो जाती है और दोनों का मिल जाना 'हुलूल' कहलाता है। यहाँ फिर सूफी दर्शन भारतीय बहुद्वैतवाद के निकट आ जाता है, क्योंकि जिस प्रकार आत्मा परमात्मा में विलीन हो जाती है उसी प्रकार ससार में रहती हुई विशुद्ध आत्मा के अन्दर परमात्मा भी उतर आता है, दोनों का अन्तर समाप्त हो जाता है और फिर उन दोनों के एक होने पर, वह आत्मा अन्य सांसारिक व्यक्तियों से ऊपर उठ जाती है, उसमें ससार की जड़ता नहीं रहती,

संकुचित भावनाएँ नष्ट हो जाती हैं, स्वार्थ से वह ऊपर उठ जाती है और भौतिक आनन्द और सुख की ओर से उनकी आँखें बन्द होकर आत्मिक सुख तथा शांति के क्षेत्र में खुलनी प्रारम्भ हो जाती हैं। इब्न अरबी ने 'लाहूत' और 'नासूत' की व्याख्या की है और दोनों को एक ही परम सत्ता के दो रूप माना है। निर्गुण और सगुण से ऊपर परब्रह्म की वेदान्तिक विचारधारा का ही यह दूसरा रूप है।

सूफी मत का अद्वैतवाद इस प्रकार भारतीय दर्शन से भिन्नता रखता हुआ भी बहुत कुछ उसके निकट है। सूफी परम सत्ता को चित्तस्वरूप मानते हैं और जगत् अभ्यास मात्र है। महाकवि जायसी पर केवल सूफी अद्वैतवाद का ही प्रभाव नहीं है बल्कि उन पर भारतीय वेदान्त का भी पूर्ण प्रभाव है। भारतीय मत-मतान्तरो का आभास उनमें मिलता है। निर्गुण ब्रह्म की भावना मुसलमानी कल्पनाओं में भी नहीं मिलती। कयामत के दिन जीवों, मुहम्मद साहब वगैरह के बीच परमात्मा का आना ही साकार कल्पना है और यही पर उसका मूर्त रूप स्थापित हो जाता है। सच तो यह है कि निर्गुण कल्पना विचार के क्षेत्र में चाहे भले ही पूर्ण मालूम होती हो, परन्तु भक्ति और प्रेम के क्षेत्र में तो वह अपूर्ण है ही। सूफियों ने ब्रह्म-वर्णन पूर्ण रूप से लौकिक उपकरणों को लेकर किया है। मुसलमानी धर्म ने प्रतीकोपासना और प्रतिमा-पूजन का खडन और घोर विरोध किया है। इस प्रकार भारतीय पूजा-सिद्धान्तों का मुसलमानी पैगम्बरवादी लोगों द्वारा मुकाबिला किया गया। परन्तु सूफी धर्मालम्बियों ने उसका इस प्रकार विरोध नहीं किया। उदार वृत्ति वाले सूफियों को यह विरोध नेस्सर ही ज़चा और उन्होंने उस कट्टरपंथी मार्ग को नहीं अपनाया। बुत-परस्ती के खिलाफ उठने वाले जिहाद को सूफी विचारकों ने रोका। फारसी की शायरी में इस प्रकार के अनेकों उदाहरण मिल जायेंगे। इन विचारकों ने अपने प्रियतम का खयाली बुत बनाया और उसकी पूजा की, उससे इश्क किया। हुस्नेबुताँ खुदा का नूर था, जिसका सूफियों ने चित्रण किया है। इस बुत के सामने सिजदा होने लगी और शायरी में शराब का भी दौर चला। खुदा को मयखाने तक ले जाया गया और मस्जिदों में मुल्लाओं द्वारा धर्म के बनाये हुए रूढ़िवादी बधनों का खडन हुआ। शायरों ने इस दिशा में काफी काम किया। उर्दू के मशहूर शायर गालिब का यह कलाम इस दिशा में देखिए

जाहिद शराब पीने दे मस्जिद में बैठ कर।

या वह जगह बता दे जहाँ पर खुदा न हो ॥

ब्रह्म और जगत् : जायसी ने ब्रह्म और जगत् पर भी प्रकाश डाला है। यह विचार वेदान्त से घनिष्ठ सम्बन्ध रखता है। जायसी जगत् की अलग सत्ता को छाया स्वरूप में मानते हैं। सृष्टि की उत्पत्ति ब्रह्म द्वारा की गई है। पद्मवात के स्तुति-खंड में इसका साधारण क्रम-सा प्रतीत होता है, परन्तु वह सूक्ष्म दृष्टि

से देखने पर कोई कम नहीं है। कवि यो ही भावना में बह कर गिनाता चला गया है। सृष्टि का ब्रह्म से अप्राथम्य वह इस प्रकार वर्णन करता है

जब चीन्हा तब और न कोई। तन मन, जिउ जीवन सब कोई ॥

‘हौ हौ’ कहत धोख इतराही। जब भा सिद्ध, कहाँ परछाही ? ॥

सृष्टि केवल भ्राति ज्ञान है। उसकी प्रथक से कोई सत्ता नहीं है। जो कभी न मिटने वाला तत्व है वह ब्रह्म ही है। वेदान्त में प्रतिबिम्बवाद, सृष्टिवाद, अवच्छेदवाद और अज्ञातवाद इत्यादि कई वाद चलते हैं जिन पर विचारको ने विस्तार के साथ विचार किया है और उनका विवेचन भी। जायसी पर वेदान्त के प्रतिबिम्बवाद का प्रभाव पड़ा है। प्रतिबिम्बवाद का अर्थ यह है कि जगत् ब्रह्म का ही प्रतिबिम्ब है। अलाउद्दीन पद्मिनी के रूप को देखकर कहता है

देखि एक कौतुक हौं रहा। रहा अन्तरपट पै नाहिं अहा ॥

सरबर देखि एक मै सोई। रहा पानि औ यान न होई ॥

सरग आई धरती में छाबा। रहा धरनि पै रहत न आवा ॥

प्रकृति की दो शक्तियाँ आवरण और विक्षेप होती हैं। आवरण ब्रह्म और जगत् के बीच एक पर्दा है जिसे चीरकर ही सासारिक दृष्टि ब्रह्म के दर्शन कर सकती है। प्रकृति की दूसरी शक्ति विक्षेप है जिसके द्वारा वह ब्रह्म के अनेको प्रतिबिम्ब जगत् में प्रस्तुत करती है। इस प्रकार सृष्टि अपना प्रथक अस्तित्व कायम करती है, जिसे पहिचानना और उससे ऊपर उठकर ब्रह्म तक पहुँचना ही साधक का कार्य है। जायसी ने प्रेम द्वारा ही इस आवरण को चीरने का मार्ग सुझाया है और उसी के द्वारा सृष्टि की बुदबुद स्वरूप दिखलाई देने वाली चीजों की निस्सारता की ओर भी संकेत किया है। आवरण के विषय में कवि लिखता है :

आपुहि आपु जो देखै चहा। आपनि प्रभुत आपु से कहा ॥

सबै जगत् दरपन कै लेखा। आपुहि दरपन, आपुहि देखा ॥

आपुहि बन औ आप पखेरू। आपुहि सौजा, आप अहेरू ॥

आपुहि पुहप फूलबन फूलै। आपुहि भँवर बास रस भूलै ॥

आपुहि घट-घट में मुख चाहै। आपुहि आपन रूप सराहै ॥

दरपन बालक हाथ, मुख देखै, दूसरा गनै ॥

तस भा दुई एक साथ, मुहमद एकै जानिए ॥

उक्त पक्तियों में यह स्पष्ट हो जाता है कि जायसी दृष्टा और ‘दृश्य’ में कोई भेद नहीं मानते, अर्थात् अद्वैत की भावना की पुष्टि करते हैं।

जायसी समस्त ससार को नाशवान मानते हैं। उनकी दृष्टि में केवल ब्रह्म ही नाश न होने वाला है।

सबै नास्ति वह अह थिर, ऐस साज जेहि केर।

एक साजै औ भाँज, चहै सँवारं फेर ॥

अलख अरूप अबरन सो कर्ता, वह सब सौं, सब ओहि सौं बर्त्ता ॥
 परगट गुपुत सो सरब बियापी । घरमी चीन्ह, न चीन्ह पापी ॥
 ना ओहि पूत न पिता न माता । ना ओहि कुटुम्ब न कोई सग नाता ॥
 जना न काहु, न कोई ओहि जना । जहँ लगि सब ताकर सिरजना ॥
 वै सब कोन्ह जहँ लगि कोई । वह नहि कोन्ह काहुकर कोई ॥
 हुत पहिले अरु अब है सोई । पुनि सो रहै रहै नहि कोई ॥
 और जो होई सो बाउर अंधा । दिन दुई चारि मरै करि धंधा ॥
 जो चाहा सो कीन्हैसि, करै जो चाहै कोन्ह ।
 बरजनहार न कोई । सब चाहि जिउ दीन्ह ॥

इस प्रकार ब्रह्म की स्वतन्त्र, सर्वव्यापक और सर्व सम्पन्न तथा सर्वशक्ति-मान सत्ता का कवि वर्णन करता है । ब्रह्म की अखंड सत्ता के ही प्रथक-प्रथक प्रतिबिम्ब दिखलाई देते हैं ।

गागरी सहस पचास, जो कोउ पानी भरि धरै ॥
 सूरज बिपै अकास, मुहमद सब मँह देखिए ॥

जायसी ने माया को भी माना है । ब्रह्म अपनी माया को फैलाकर सृष्टि की रचना करता है और फिर उसमें अपना प्रतिबिम्ब देखता है । ब्रह्म और जीव को लेकर ब्रह्मांड और पिंड के अन्दर अर्थात् हर जीव के अन्दर ब्रह्म की वही स्थिति मानी गई है जो उसकी ब्रह्मांड में है । इसी भावना को लेकर रसस्यवाद के मूल सिद्धान्तों का निर्माण हुआ है । इस साधन द्वारा आत्मा और परमात्मा की प्राप्ति के योग और भक्ति दो साधन बने हैं । बहुत-सी बातों में दोनों का भेद होने पर भी सभ्यता को नहीं भुलाया जा सकता । जायसी का जिस काल में प्रादुर्भाव हुआ, उस समय भारतीय वातावरण में योग तथा भक्ति दोनों की ही विचारधारा फैली हुई थी । जायसी पर दोनों का प्रभाव पड़ा । यह रहस्य की भावना जायसी के ग्रन्थों में भरी पड़ी है । आगे एक प्रथक अध्याय में हम जायसी के रसस्यवाद को ही लेकर विद्यार्थियोपयुक्त सामग्री प्रस्तुत करेंगे ।

सातों दीप नवौं खंड, आठौं दिसा जो आहि ॥
 जो बरह्मांड सो पिंड है । हेरत अम्त न जाहि ॥

पिंड का ब्रह्मांड के रूप में रूपक देखिए

टा टुक भाँकुहुँ सातों खंडा । खंडे खंड लखहु बरमहंडा ॥
 पहिल खंड जो सनीचर नाऊ । लखि न अंटकु पौरी मँह ठाऊँ ॥
 दूसर खंड बृहस्पति तहँवा । काम दुवार भोग-घर जहँवा ॥
 तीसरा खंड जो मगल मानहु । नाभि काँवल मँह ओहि अस्थानहु ॥
 चौथ खंड जो आवित अहिई । बाँई दिसी अस्तन मँह रहई ॥

पाँचव लंड सुक उपराहीं । कंठ माँह औ जीभ तराहीं ॥
छठएँ लंड बुद्धिकर बासा । दुई माँहन्ह के बीच निवासा ॥
सातवँ सोमकपार मँह कहा जो दसवँ दुवार ।
जो वह पँवरि उधारँ सो बड़ सिद्ध अपार ॥

इस प्रकार के वर्णन कबीर की कविता में न जाने कितने भरे पडे हैं। यहाँ हमें जायसी पर योग-रूढ़ियों का प्रभाव स्पष्ट दिखलाई देता है।

इस वर्णन से ज्योतिष का भी ज्ञान झलकता है, क्योंकि इसमें जो ग्रहों की स्थिति दी गई है वह सूर्य-सिद्धांत के ज्योतिष-ग्रन्थों के अनुकूल है। पिंड और ब्रह्मांड की एकता साधना के मार्ग में योग-शास्त्र का विषय बन जाती है। कवि सृष्टि की उत्पत्ति के विषय में और उससे पूर्व की स्थिति के विषय में लिखता है कि पहिले ब्रह्म में ही सब कुछ समाया हुआ था। फिर उसके अन्दर से दो पत्ते निकले चित्त तत्व और पाथिव तत्व। फिर इन्हीं दो से चराचर सृष्टि बनी

बजर-बीज बीरौ अस, ओहिन रग न भेस ।

×

×

×

होतै विरवा भए दुई पाता, पिता सरग औ धरती माता ॥

×

×

×

बिरछ एक लागी दुई डारा । एकाँहि ते नाना परकारा ॥

मातु के रक्त पिता के बिन्दू । उपजे दुवौ तुरुक औ हिन्दू ॥

रक्त हुतें तन भए चौरंगा । बिदु हुतें जिउ पाँचौं सगा ॥

जस ए चारिउ धरति बिलाहीं । तस वै पाँचहुँ सरगहिं जाँहीं ॥

जीवात्मा और देह ये एक ही वृक्ष की दो डालियाँ हैं, अर्थात् जड़ और चेतन। रामानुज के विशिष्टाद्वैतवाद की यहाँ स्पष्ट झलक मिलती है। पद्मावत के शुरु में जो सृष्टि की उत्पत्ति का वर्णन है वह नैयायिकों, पौराणिकों इत्यादि के मतानुसार किया गया है। हिन्दू तथा मुसलमान, दोनों की मान्यताओं का सामंजस्य उसमें प्रस्तुत है। पौराणिकों के सप्तदीप नवखंड भी उसमें विद्यमान हैं और 'हिशद हजार आलम' भी। अखरावट में पद्मावत की अपेक्षा सृष्टि की उत्पत्ति और जीवात्माओं के फल-भोग की गाथा काफी व्याख्या के साथ दी गई है। जायसी ने आदम, हौवा, नूर, मुहम्मद, मूसा इत्यादि सभी को मान्यता दी है और सृष्टि के आदि सृजन में उनका उल्लेख किया है। पद्मावत में सृष्टि-उत्पन्न करने का क्रम देखिए

सुमिरौं आदि एक करतारू । जेहि जिउ दीन्ह, कीन्ह ससारू ॥

कीन्हेसि प्रथम जोति परकासू । कीन्हेसि तेहि पिरीत कैलासू ॥

कीन्हेसि अग्नि, पवन, जल, खेहा । कीन्हेसि बहुतें रग उरेहा ॥

कीन्हेसि धरती, सरग, पतारू । कीन्हेसि बरन बरन अवतारू ॥

कीन्हेसि दिन, दिनअर, ससि, राती । कीन्हेसि नखत, तराइन-पाँती ॥
 कीन्हेसि धूप, सीउ औ छाँहा । कीन्हेसि मेघ, बीजु तेहि माँहा ॥
 कीन्हेसि सप्त मही बरम्हडा । कीन्हेसि भुवन चौरहाँ खडा ॥

इसके पश्चात् कवि समुद्र, पर्वत, नदी, झरना, सीप, मोती, मगर-मच्छ, वृक्ष, वन, पक्षी, पान, फूल, औषधि, अमृत, विष, मधु, भूत, परेत, देव और फिर मनुष्य का जन्म दिखलाता है। फिर अन्न की उत्पत्ति मानता है। फिर राजा भोज की उत्पत्ति कह कर हाथी, घोड़े इत्यादि का वर्णन करता है। इसी प्रकार ससार की अन्य वस्तुओं के नाम कवि गिनाता है और सृष्टि का वर्णन करता है।

सृष्टि का यह वर्णन इस्लामी तथा भारतीय दोनों की मान्यताओं से भरा पूरा है। सब चीजें जो दोनों को मान्य हैं कवि ने गिनाई हैं। कवि इस्लामी 'नूर' की ज्योति का भी वर्णन करता है।

कीन्हेसि प्रथम जोति परगासू । कीन्हेसि तेहि पिरोति कविलासू ॥

—अखराबट

कविलास अर्थात् कैलाश पर्वत, परन्तु जायसी ने इसका प्रयोग स्वर्ग के लिए किया है। गेहूँ खाने के अपराध में आदम और हौवा को स्वर्ग से निकाले जाने का भी कवि ने चित्रण किया है

खाएनि गेहूँ कुमति भुलाने । परे आइ जग मँह, पछिताने ॥

यहाँ हम यह स्पष्ट कर दे कि कवि की उक्त सृष्टि-उत्पत्ति का वर्णन किसी विशेष मान्यता की क्रमबद्धता को लेकर नहीं चलता। जो कवि के मन में आया है गिनाता चला गया है। बस प्रारम्भ में 'ज्योति' प्रकट करने के पश्चात् उसने ससार में मिलने वाली चीजों का सिलसिला बाँध दिया है।

जायसी का झुकाव अद्वैत भावना की ओर अवश्य रहा है, परन्तु उस में सूक्ष्म और स्थूल-विवेचन की आकांक्षा भी बराबर रही है और उसका विश्लेषण करने का प्रयास भी उसने निरन्तर किया है। उपनिषदों के विचार से कहीं-कहीं तो उसके कथन की मान्यता बिल्कुल ऐसी प्रतीत होती है कि मानो कवि उनका ही अनुसरण कर रहा है, परन्तु थोड़ी ही दूर पर चल कर वह फिर बहक जाता है और इधर-उधर के तत्वों का समावेश उसमें आ जाता है। ईशोपनिषद् के अनुसार कवि आत्मा के सम्बन्ध में अपने विचार प्रकट करता है :

पवन चाहि मन बहुत उतराइल । तेहिते परम आसु सुधि पाइल ॥

मन एक खड न पहुँचै पावै । आसु भुवन चौबह फिर आवै ॥

×

×

×

पवनहि मँह जो आपु समाना । सब भा बरन जो आपु अमाना ॥

जेत डोलाए बे ना डोलै । पवन सबद होई किछि न बोलै ॥

यहाँ कवि ने आत्मा का वेग अचल मन से अति तीव्र बतलाया है। वह

जायसी पैगम्बरी मत के प्रतिपादक थे, जिसके अन्दर ज्ञान-कांड का दखल नहीं के बराबर था। उनके लिए अद्वैत की कल्पना एक रहस्य था, क्योंकि उनके तत्व-चिन्तको ने कभी उस पर विचार नहीं किया था और जो कुछ भी प्रकाश उन्हें इस दिशा में मिला, वह भारतीय दर्शन की देन थी। मनुष्य की स्वभाविक अकल अद्वैत-चिन्तन जैसे गूढ़ विषय पर काम नहीं कर सकती थी। इसलिए सूफी प्रचारको ने जब दार्शनिक तत्व के दर्शन अद्वैतवाद को अपने विचारों में व्यक्त करने का प्रयास किया तो उसका जो रूप बना, उसमें एक रहस्यात्मकता आ गयी। यह उनके लिए एक रहस्य था और उसे रहस्य मानकर ही उन लोगो ने प्रतिपादित भी किया। इसको रहस्य के रूप में अपनाने और मान्यता देने का दूसरा कारण यह भी था कि जिससे यह मुसलमानी धार्मिक विश्वासों और मान्यताओं के मार्ग में कोई प्रतिबन्ध न उपस्थित करें, परन्तु यह सब होने पर भी प्रतिबन्ध तो उपस्थित हुआ ही और इस विचार-धारा को कुफ्र भी करार दिया गया, और मसूर जैसे फकीरो को फाँसी पर भी लटकना पड़ा।

सूफी मतावलम्बी प्रचारको ने अपने धर्म का प्रचार माधुर्य-भावना को लेकर किया। रोमनकेथोलिक पादरियो में भी यह माधुर्य-भावना मिलती थी। जब यह अद्वैत का विचार उनके मस्तिष्क से टकराया तो उन्हें यह एक रहस्य प्रतीत हुआ। सूफी लोगोंने ईश्वर की कल्पना स्त्री के रूप में की। अद्वैतवाद में आत्मा और परमात्मा को एक माना है, उसी प्रकार ब्रह्म और जगत् को एक कहा है। सूफी सैद्धान्तिक फकीरों और विचारकों तथा साधकों ने प्रकृति की विभिन्न वस्तुओं में ब्रह्म की ही झलक देखने का प्रयास किया है।

यूरोप में रहस्यावादी कविता का पुनुरुत्थान १९वीं शताब्दी में हुआ। इसमें सर्ववाद की भावना मिलती थी, जिसके आधार पर ईश्वर और प्राकृति सब एक थे, दोनों में कोई अन्तर नहीं था। शैली और इत्स की कविताओं में इस स्वतन्त्र विचारधारा की झाँकी देखने को मिलती है, परन्तु ये कविताएँ कवि-कल्पना और लौकिक स्वातन्त्र्य से ही सम्बन्ध रखती थी। इनका सम्बन्ध

दार्शनिक चिन्तन से स्थापित करना भूल होगी। अद्वैत एक दर्शन है, साधारण विचार नहीं। इसका सम्बन्ध ज्ञान के सूक्ष्म निवेदन से है। कबीर के चिन्तन में जहाँ भावना और विचार का सामंजस्य हुआ है, वहाँ भी रहस्य की भावना आई है और वह दर्शन का विषय रहा है। उस रहस्यवाद में शैली और ईदुस वाला रहस्यवाद नहीं हैं। वह विचार और ज्ञान के सूक्ष्मतम पहलुओं को छूता है। अद्वैतवाद मनुष्य के तत्त्व-चिन्तन के फलस्वरूप प्राप्त एक ज्ञान है, दर्शन है। अद्वैतवाद के इसी ज्ञान-तत्त्व को लेकर जब भावना अपनी कल्पनाओं के साथ उड़ानें भरने लगती है तो वही पर रहस्यवाद की स्थापना होती है। कबीर में यही से रहस्यवाद का आरम्भ होता है और जायसी की भी स्थिति ठीक उसी प्रकार की है। आचार्य रामचन्द्र शुक्ल ने रहस्यवाद को दो प्रकार का माना है।

१. भावात्मक।

२. साधनात्मक।

दोनों को समझ लेना यहाँ स्पष्ट ही है कि जिस रहस्यवाद का आधार योग है, वह साधनात्मक रहस्यवाद है और जिसका आधार भक्ति या सूफी प्रेम-सिद्धान्त है, वह भावनात्मक है। साधनात्मक रहस्यवाद के क्षेत्र में योग के जटिल आसन इत्यादि आते हैं, कर्म-कांड की विशेषता, तप और काया-कष्ट अधिक है, जबरदस्ती इन्द्रियों का दमन किया जाता है और इस प्रकार साधक अलौकिक सिद्धियाँ प्राप्त करके भगवान् के निकट पहुँचने का प्रयास करता है। तन्त्र और रसायन इत्यादि का भी आश्रय साधनात्मक रहस्यवाद में लेना होता है।

दूसरे प्रकार का रहस्यवाद भावनात्मक है। इसमें मधुर तथा सरल भाव से आत्मसमर्पण करके परमात्मा का सामीप्य प्राप्त करने का प्रयास किया जाता है। परमात्मा की अनुकम्पा प्राप्त करने की ओर साधक का लक्ष्य रहता है। इस भावना के अन्तर्गत अद्वैत ब्रह्म की ही कल्पना होती है। एक विश्वास रहता साधक के मन में और उसी को आधार मानकर भक्त की भावना तथा कल्पना चलती है। कबीर के रहस्यवाद में हमें साधनात्मक तथा भावनात्मक दोनों स्वरूप मिलते हैं, परन्तु जायसी का रहस्यवाद कोरा भावनात्मक है, उसमें साधना की ओर कहीं-कहीं कवि ने सकेत भर भले ही कर दिया हो, परन्तु वह वास्तव में न तो कवि की साधना का ही विषय है और न भावना का ही, केवल परम्परा और परिपाटी के नाते कुछ शब्दावली का प्रयोग मात्र ही है। अद्वैत की भावना का सर्वप्रथम स्पष्टीकरण या प्रतिपादन उपनिषदों में मिलता है। इस ज्ञान का प्रारम्भिक उदय बुद्धि द्वारा हुआ, इल्हाम या प्रेमोन्माद द्वारा नहीं। अद्वैतवाद वास्तव में रहस्यमयी भावना की वस्तु नहीं है, चिन्तन की वस्तु है। ब्रह्म, प्रकृति, आत्मा के रहस्यों को समझने के पश्चात् प्रकट करने के जो साधन विद्वानों ने उपस्थित किये, उनमें भावना को स्थान मिला और शैलियाँ बनाई गईं। रहस्यवादी भी एक शैली बनी, जिसके द्वारा उन गूढ़ रहस्यों का प्रतिपादन

हुआ। जब तक कोई विचार मानसिक स्थल पर स्थित नहीं हो जाता तब तक उसका भाव-जगत में प्रविष्ट होना असम्भव है, ठीक उसी प्रकार अद्वैत की भावना का भी है। भावनात्मक शैली का आलम्बन इस प्रकार रहस्यवादी कविता का आदि स्वरूप और आदि विचार बना। फिर उसके स्पष्टीकरण में साहित्यिक उपकरणों का सहारा लेकर काव्य की रचना की गई और गम्भीर तथ्यों के विवेचन में कभी-कभी भावना-प्रधान विचारको तथा भक्तों में भावोन्मेष भी हो जाता है।

ईश्वर-प्रेम की यही रहस्यवादी भावना कृष्ण-भक्ति में भी सामने आई। अधिक प्रचार तो इसका इसलिए न हो सका क्योंकि भारतीय-भक्ति का जो सामान्य स्वरूप है वह रहस्यात्मक नहीं है। उसमें भावना की अपेक्षा विचार का प्राधान्य है। फिर भी रहस्यात्मकता का लोप भी हम उसमें नहीं मान सकते। सूफी रहस्यात्मक प्रवृत्तियों और उनकी रूढ़ियों का प्रभाव इस समय के कृष्ण-भक्तों पर भी पड़ रहा था। माधुर्य-भाव की व्यंजना के साथ-साथ भक्त मंडलियों में इसका प्रत्यक्ष रूप भी देखने को मिल रहा था। देवदासियों की प्रथा इसी रहस्य को लेकर चलती थी। ये मंदिरों में रहकर कृष्ण की उपासना, नृत्य और कृष्ण की प्रण्य-लीलाओं को निभाती थी। इनकी प्रवृत्तियाँ सूफी रूढ़ियों से भी प्रभावित होती जा रही थी। नृत्य करते-करते मूर्छना इत्यादि चीजें सूफी फकीरों की देन हैं। चैतन्य महाप्रभु की मडली, कहते हैं, सूफियों की भाँति ही कीर्तन करते-करते मूर्छित हो जाती थी। मीरा के पदों में भी इसी प्रकार की रहस्यमयी-मधुर-भाव-प्रेरित विचारधारा पाई जाती है। मीरा तो अपना हर प्रकार का सम्बन्ध कृष्ण भगवान से ही जोड़ती थी।

जाके सिर मोर मुकुट मेरो पति सोई।

और अन्त में उसकी भावना यह हो जाती है कि ब्रह्मांड में जितनी भी आत्माएँ हैं उन सभी का पति कृष्ण है। स्त्री-पुरुष जो विश्व में दिखलाई देते हैं, ये सब भौतिक भ्रम हैं। इस विषय में सूफी विचार-धारा भी भक्ति की इस भावना से मेल खाती है। कल्पना में इतना अन्तर अवश्य है कि भारतीय विचार-धारा के अंतर्गत भगवान् की कल्पना पति-रूप में मिलती है और सूफी धर्म में यह स्त्री के रूप में पाई जाती है। वास्तव में यदि कल्पना की दृष्टि से देखा जाये और माधुर्य भावना को प्रधानता दी जाय तो भगवान् को स्त्री-रूप में देखना ही अधिक मधुर, सरल और कोमल दिखलाई देता है। वैष्णव धर्म पर सूफी धर्म के इस प्रभाव के विषय में आचार्य रामचन्द्र शुक्ल लिखते हैं, “सूफियों की देखा-देखी रहस्यवादी भाव की ओर कृष्ण भक्ति-शाखा के भक्त प्रवृत्त हुए। इनमें मुख्य मीराबाई हैं।

.....सूफियों का असर कुछ और कृष्ण-भक्तों पर भी पूरा-पूरा पाया जाता है। चैतन्य महाप्रभु में सूफियों की प्रवृत्तियाँ झलकती हैं। जैसे सूफी

कब्बाल गाते-गाते हाल की दशा में हो जाते हैं वैसे ही महाप्रभु जी की मडली भी नाचते-नाचते मूर्छित हो जाती थी। यह मूर्छना रहस्यवादी सूफियों की रुचि है। इसी प्रकार मद, प्याला, उन्माद तथा प्रियतम ईश्वर के विरह की पूरी रूढ़ व्यंजना भी सूफियों की बँधी हुई परम्परा है। इस परम्परा का अनुसरण भी कुछ पिछले कृष्ण-भक्तों ने किया। नागरीदास जी इश्क का प्याला पीकर बराबर झूमा करते थे। कृष्ण की मधुर मूर्ति ने कुछ आजाद सूफी फकीरों को भी आकर्षित किया। नजीर अकबराबादी ने खड़ी बोली के बहुत से अपने पदों में श्री कृष्ण का स्मरण प्रेमालम्बन के रूप में किया है।

निर्गुण शाखा के कबीर, दादू आदि सत्तो की परम्परा में ज्ञान का जो थोड़ा बहुत अवयव है वह भारतीय वेदान्त का है, परन्तु प्रेम-तत्त्व बिल्कुल सूफियों का है। इनमें से दादू, दरियासाहब आदि तो खालिस सूफी ही जान पड़ते हैं। कबीर में भी 'माधुर्य भाव बहुत से स्थानों पर पाया जाता है।' जब-जब वह अपने को राम की बहुरिया कहते हैं तो उनका भावना-जगत् माधुर्य से भर उठता है।

इस प्रकार भावनात्मक रहस्यवाद का प्रभाव कबीर-परम्परा के सत् कवियों पर, तथा कृष्ण-भक्ति-धारा के भक्तिमार्गी वैष्णव कवियों पर था। इन के साथ-ही-साथ मुसलमानों की सूफी धारा भी देश में प्रवाहित हो रही थी, जिनकी विचार-धाराओं में कुछ मतभेदों के साथ मूल तत्वों में समान भाव ही चलता है।

साधनात्मक रहस्यवाद का सम्बन्ध ज्ञान मिश्रित हठयोगी भावना और ब्रह्म की कल्पना से है। हठयोग, तन्त्र, रसायन इत्यादि की बातें भी साधारण मस्तिष्क के लिए रहस्य की बातें हैं। साधक अपनी साधना के चमत्कार से कुछ विशेष बातें प्रदर्शित करता है, तो वह जनता के लिए रहस्य का विषय है। इन सब का वर्णन और फिर कल्पनात्मक वर्णन, बस यही साधनात्मक रहस्यवाद का विषय है। कबीर ने भारतीय ज्ञान-विचारावलि अर्थात् वेदात और सूफी प्रेम का सम्मिश्रण करके जिस रहस्यवाद की सृष्टि की उसे हम अधिक बल के साथ साधनात्मक रहस्यवाद ही कहेंगे। इगला, पिंगला, सुषमना नाडी और शरीर के भीतरी चक्रों की चर्चा इस रहस्यवादी धारा में मिलती है। इस विचारधारा में ईश्वर को केवल मन के अन्दर खोजने की भावना रहती है।

भारतीय भक्त इस काल में ईश्वर की खोज अपने मन में नहीं करता था। भारत में अवतारवाद का प्रचार था और भक्त अपने उपास्य को दिल के एकांत कोने में प्रतिष्ठित न करके उसे बहिर लोक में प्रतिष्ठित करता था। इसी में भगवान् का लोकरजक स्वरूप निहित था। फारस में भावनात्मक रहस्यवाद तेजी से फैल रहा था। इसमें अद्वैत की झलक थी। वहाँ शायरी का तो प्रथम विषय ही यह बन गया। खलीफाओं की कड़ी धार्मिक शासन-प्रणाली की कड़ियाँ सूफी फकीरों की मधुर वाणी ने छिन्न-भिन्न कर डाली। जनता सूफियों के प्रेममय संगीत में बह निकली और प्राचीन रूढ़ियाँ आप-से-आप टूटकर गिर पड़ी।

जब सूफी मुसलमान भारत में आये तो उन्होंने भारत के वेदाती लोगों से भेंट की। दोनों का विचार-विमर्श हुआ और उसके फलस्वरूप वे सभी प्रभावित हुए। हिन्दू धर्म और मुसलमान-धर्म दोनों अपनी विभिन्न शाखाओं में बह निकले। इन शाखाओं की मान्यताओं में कहीं मेल था और कहीं नहीं। विचित्र बात जो सामने आई वह यह थी कि बहुत सी मुसलमानी शाखाओं की अपनी मान्यताएँ और हिन्दू धर्म की शाखाओं की अपनी मान्यताएँ ऐसी मेल खा गईं जितना मेल उन शाखाओं का अपने धर्म की अन्य शाखाओं से नहीं था। इसके फलस्वरूप एक सामान्य भावना ने जन्म लिया। यह मान्यता अकबर के 'दीने-इलाही' मजहब की मान्यताएँ नहीं थी, वरन् ईश्वर-भक्तों की भावनाएँ थी, जिनमें सरलता-मधुरता और कोमलता से सच्चाई को परखने की जिज्ञासा थी, यह भक्ति-भावना थी। इसी सामान्य विचारधारा का प्रभाव हमें कबीर, जायसी, मीरा इत्यादि की कविता पर मिलता है। इस सामान्य विचारधारा में वेदान्त और सूफी मत का सामंजस्य था। अद्वैती रहस्यवाद का मूल सिद्धान्त जहाँ से रस पाता है, खुराक पाता है, यह वह स्थान था।

इस सामान्य भक्ति-मार्ग को लेकर सर्वप्रथम जनता का महाकवि कबीर आया। उसने निर्गुण सत-धारा को प्रवाहित किया और हिन्दू तथा मुसलमानों को एक मार्ग पर लाकर राम-रहीम की एकता स्थापित करने के लिए रहस्यमयी वाणी में कविता की। जनता उससे प्रभावित हुई, परन्तु देश में उच्चवर्गीय लोगों का पाँडित्य और बल इतना अधिक था कि कबीर की विचारधारा उनके स्वार्थी गढ़ को न तोड़ सकी, परन्तु निम्न जाति के लोगों पर इसका काफी प्रभाव पड़ा।

इस निर्गुण रहस्यवादी भावना में भगवान् से व्यक्तिगत सम्बन्ध स्थापित करने की बात थी, सामाजिक दृष्टिकोण नहीं। इसीलिए यह जनता के बीच अधिक प्रसार न पा सका। यह दृष्टिकोण का दूसरा कारण है। इस दृष्टिकोण का भारतीय दृष्टिकोण से निर्गुण रहस्यवाद की भावना का मेल न होने के कारण भी जनता में उसका प्रसार उतना न हो सका जितना सगुण भक्ति का।

तीसरा कारण प्राचीन भारतीय परम्परा और उसका स्वभावगत प्रभाव था, जिसमें बेहोशी के साथ जनता बहती ही रहती है। उससे बाहर निकालने की बात तो झखझोर कर किसी को नदी से बाहर निकाल कर खड़ा कर देने की बात है।

रहस्यवाद का इस प्रकार यह साधनात्मक स्वरूप जनता में अधिक सफलता के साथ प्रसारित न हो सका। महाकवि जायसी का भावनात्मक रहस्यवाद सूफी मत से उद्धृत होकर आया, यह हम ऊपर कह चुके हैं। कबीर की रहस्यवादी भावना का मूल स्रोत भी सूफी विचार-धारा ही है। कबीर में इस्लामी एकेश्वर-

वाद और वेदाती मायावाद पाया जाता था । विचार और चातुर्य की उसमें कभी नहीं थी, परन्तु भावना का वह उद्रेक कहीं जो जायसी की मधुर वाणी में स्वाभाविक प्रवाह के साथ रस की धारा बनकर बहता है । कबीर ने अपनी रहस्यवादी कल्पनाओं में वेदाती रूपों का प्रयोग किया है, कबीर के रहस्यवाद में भावना न होकर विचार का ही प्राधान्य रहता है, परन्तु जायसी में विशुद्ध भावनात्मक रहस्यवादी झलक मिलती है ।

महाकवि जायसी की भावुकता बहुत ऊँचे दर्जे की भावुकता है । पद्मावत में जायसी ने परमात्मा को प्रियतमा पद्मावती के रूप में चित्रित किया है । उससे मिलने के लिए रत्नसेन रूपी आत्मा की तपस्या और प्रेमासक्त होना बहुत ही भावुकता के साथ चित्रित किया गया है । जायसी जगत् के नाना रूपों में ब्रह्म के सौन्दर्य की झलक देखते हैं । समागम के लिए श्रृंगार, उत्कण्ठा और विरहाकुलता का जितना सुन्दर चित्रण जायसी ने किया है, उतना सूर की झाँकियों के अतिरिक्त और कहीं प्राप्त नहीं होता ।

महाकवि जायसी से पूर्व भी इस रहस्यवादी भावना से प्रेरित होकर कुछ कविताएँ लिखी गई हैं । मृगावती और मधुमालती इत्यादि रचनाएँ इसी प्रकार की हैं, परन्तु भावनात्मक रहस्यवाद का जो साकार रूप पद्मावत में जायसी ने प्रस्तुत किया है वह उनकी अद्भुत कला का प्रमाण तो है ही, साथ ही भावना का सजीव चित्रण भी इसमें बहुत निखर कर सामने आया है । जायसी एक भारतीय कवि थे और इसीलिए उन्होंने अपने काव्य में प्रकृति को स्थान देकर उसमें परब्रह्म की छटा का अवलोकन किया है । कवि प्रकृति के बीच दिखलाई देने वाली दीप्ति को ही ब्रह्म की ज्योति मानता है ।

रवि, ससि, नखत दिपहि ओहि जोती । रतन, पदारथ, मानिक मोती ।

जहँ-तहँ बिहँसि सुभावहि हँसी । तहँ-तहँ जोति छिटक परगती ॥

आचार्य शुक्ल जी ने कुछ रहस्यमयी स्थितियों के पद पद्मावत से खोजे हैं । उन्हें पढ़ने पर कवि की विचार और भावना-स्थिति का सुन्दर ज्ञान प्राप्त हो जाता है :

प्रियतम के सामीप्य से प्राप्त आनन्द की झलक, देखिए

देखि मानसक रूप सोहावा । हिय-हुलास पुरइनि होई छावा ॥

गा अधियार रैन-मसि छूटी । भा भिनसार किरिन रबि फूटी ॥

कँवल बिगस यस बिहसी देही । भँवर दसन होइकँ रस लेही ॥

प्रेम-बद्ध प्रकृति का चित्रण

उन्ह बानन्ह अस को जो न मारा ? बेधि रहा सगरी ससार ॥

गगन नखत जो जाहि न गने । बै सब बान ओहि के हने ॥

धरती बान बेधि सब राखी । साखी ठाढ़ बेहि सब साखी ॥

रोंव रोंव मानुस तन ठाढ़ । सूतहि सूत बेध अस गाढ़ ॥

बरुनि-चाप अस ओपह बेधे रन बन-ढाँक ।

सौजहि तन सब रौवाँ, पंखहि तन सब पाँख ॥

सृष्टि में फैले वियोग का चित्रण देखिए :

सूरुज बूड़ि उठा होई ताता । औ मजीठ टेसू बन राता ॥

भा बसंत, राती बनस्पती । औ राते सब जोगी जती ॥

भूमि जो भीजि भएउ सब गेरू । और राते सब पखि पखेरू ।

राती राती अगिनि सब काया । गगन मेघ राते तेहि छाया ॥

जायसी का रहस्यवाद ऊँचे दर्जे का भावनात्मक रहस्यवाद है, जिसमें अद्वैती ब्रह्म की प्रेममयी भूति का सुन्दरतम रूप दिखलाई देता है ।

सार-निरूपण—रहस्यवाद की कल्पना वेदाती अद्वैतवाद और सूफी-प्रेम-भावना के सम्मिश्रण से पैदा हुई है । इसके दो रूप भारत में पनपे, एक साधनात्मक रहस्यवाद और दूसरा भावनात्मक रहस्यवाद । महाकवि कबीर को साधनात्मक रहस्यवाद का प्रवर्तक मानना चाहिए । महाकवि जायसी को हम भावनात्मक रहस्यवाद का प्रवर्तक तो इसलिए नहीं मान सकते क्योंकि पद्मावत से पूर्व भी भावनात्मक रहस्यवाद के ग्रन्थ लिखे जा चुके थे, परन्तु यह तो मानना ही होगा कि इस विचारधारा का सब से प्रबल समर्थन करने वाला और इस भावना का सबसे सफल चितेरा कवि जायसी ही था । जायसी के इस रहस्यवाद में पद्मावती ब्रह्म का साकार रूप है और उसी को प्राप्त करने के लिए रत्नसेन आत्मा के रूप में जीवन की विविध परिस्थितियों से होकर जाता है । कवि ने इस सबकी बहुत ही मधुर कल्पना की है और फिर उसका चित्रण तो और भी हृदय-ग्राही तथा सरल हुआ है । भावुक पाठको के लिए यह भावनात्मक रहस्यवाद कल्पना और भावना का सुन्दरतम स्वरूप है ।

मनु और कणाद इत्यादि स्मृतिकार, “कुछ विशेष प्रकार के नैतिक नियमों के पालन तथा कुछ सामाजिक व्यवस्थाओं के अनुसरण” को धर्म मानते हैं।

मीमांसक धर्म की परिभाषा देते समय कहते हैं कि धर्म प्रेरणा-प्रधान है। वे धर्म को, “विविध प्रवृत्तियों पर उचित अंगला देने वाला तत्व” मानते हैं।

वेदव्यास महाभारत के समय में लिखते हैं, “समाज की व्यवस्था करने वाले समस्त तत्वों को धर्म कहा जाता है।”

कणाद धर्म की इस प्रकार परिभाषा देते हैं, “धर्म लौकिक एवं पारलौकिक समृद्धि एवं शांति का विधान करने वाला है।”

इस प्रकार धर्म की व्याख्या करने वाली चार विचारधाराएँ या प्रणालियाँ सामने आईं। वास्तव में यदि देखा जाय तो ये सभी अपने में पूर्ण हैं और सभी अपूर्ण भी हैं। धर्म नाम बदिश का है, यह साधारण अर्थ में समझना चाहिए और ये बदिशे ही हैं जिन्हें विद्वान लोग समाज की उच्छृंखल प्रवृत्तियों पर लगा-लगाकर बराबर उन्हें नियंत्रित करते रहे, सामाजिक अहित की ओर से रोकते रहे और मानव-सभ्यता के विकसित होने में सहयोग देते रहे। ये बदिशे जब बनाई या बाँधी गईं तब अपने-अपने युग के काफी क्रांतिकारी लोगों द्वारा बाँधी गईं, परन्तु ज्यों-ज्यों समय बीता त्यों-त्यों उनकी सचाई में कमजोरी आई, दिखावा आगे बढ़ा, रूढ़ियों का बोलबाला हुआ, तभी फिर नई क्रांति की आवश्यकता हुई, मनुष्य इस प्रकार अपने आदिकाल से नियमों में बँधता और समाज के ढाँचे को आगे घसीटता तथा उसमें अपने जीवन का योग देता चला आ रहा है। सृष्टि के आदिकाल से ज्यों-ज्यों मानव सभ्यता आगे चली है त्यों-त्यों उसकी समस्याएँ भी बढ़ी हैं और उन्हीं के आधार पर धर्म अर्थात् मान्यताएँ, यानी पाबन्दियाँ भी सामने आई हैं। स्वतंत्र समाज के प्रारम्भिक युगों में राज्य-सत्ता की अपेक्षा धर्म-सत्ताओं का अधिक बल रहा है। फौज और दल-बल राजाओं के ही पास होता था, परन्तु जनता धर्म के साथ चलती थी और यह धर्म निस्वार्थ धर्मचार्य के

हाथों में होता था, अर्थात् वही सबसे बड़ा धर्म का ठेकेदार समझा जाता था। धर्म की यह ठेकेदारी अच्छे हाथों में आकर जनता का हित, और गलत हाथों में पड़कर उसका अहित करती रही। जब-जब अहित हुआ तो जनता का उन पर से विश्वास उठा और नये विद्वान् को देश ने अपनाया और उसने धर्म के नियमों में क्रांति की। इस प्रकार धर्म के नियमों का क्रम बराबर आगे बढ़ता जा रहा है।

धर्म की ये मान्यताएँ या नियम समय-समय पर बदले और उसकी नई-नई परिभाषाएँ गढ़ी गईं, परन्तु यह सच है कि ये सब परिभाषाएँ अपने पूर्ण रूप को इस परिवर्तनशील विश्व में नहीं पहुँच सकती।

हर युग की अपनी-अपनी समस्याएँ रही हैं। अनार्य लोगों के बीच आर्य आये तो नई समस्याएँ सामने आईं और धर्म के नियमों का रूप बदला। ठीक उसी प्रकार जब अन्य जातियों के आक्रमण हुए और उन जातियों के लोग भारत में आकर बसे तो उनके पारस्परिक रूतन-सहन से नई समस्याओं ने जन्म लिया और उसका प्रभाव धर्म की मान्यताओं पर भी पड़ा।

मुसलमान-युग में मुसलमानों की सभ्यता का असर भारत में आया और उसने यहाँ की धार्मिक मान्यताओं को भी छुआ। जिस समय तक मुसलमान इमलावर कौम के रूप में रहे, उनका भारतीय जनता पर कोई प्रभाव नहीं पड़ा, परन्तु किसी भी जाति का यह रूप बना नहीं रह सकता यदि वह स्थायी रूप से कहीं बसना चाहती है। मुसलमान भारत में बसे तो उन्हें यहाँ के रहने वालों में रूत-जुत बनाना पड़ा, क्योंकि उसके बिना सामाजिक जीवन चल ही नहीं सकता था। घर के चौके में आदमी हो सकता है किसी को न घुसने दे, परन्तु सड़क पर चलने से कोई नहीं रोक सकता। समाज के और व्यवहारों में भी पारस्परिक सम्पर्क रखना ही पड़ा। दो जातियों के जीवन में कुछ साम्यता की चीजें थी और कुछ विभिन्नताएँ। साम्यताओं में सम्बन्ध स्थापित हुआ और विभिन्नताएँ-विभिन्नताएँ ही रही। इन विभिन्नताओं के फलस्वरूप और अपने को एक ओर अधिक सुसंस्कृत तथा दूसरी ओर हकूमत करने वाली कौम में से समझ कर जो विषमताएँ पैदा होती थी उनका निवारण करने का प्रयत्न इस काल के कुछ विचारकों, संतों और भक्तों ने किया है।

महाकवि कबीर की विचारधारा इस दिशा में उल्लेखनीय है, जिसने दोनों जातियों की धार्मिक विषमताओं को सामने रखकर एक सामान्य मार्ग स्थापित किया था। यह सामान्य मार्ग सामान्य जनता के लिए था। तत्त्वदृष्टा विद्वानों और ऊँची जाति के लोगों में इसके प्रति रुचि नहीं हो सकती थी। कबीर ने दोनों धर्मों की अच्छी तथा आसानी से समझ में आने वाली बातों को ही अपनाया।

मलिक मुहम्मद जायसी का नाम इसी युग के उन भावनात्मक धर्मनिष्ठ

प्रेमियों में है जिनके मन और विचारों में सहिष्णुता थी और जो मानव को धार्मिक रूढ़ियों की अपेक्षा अधिक निकट से देखना चाहते थे ।

जहां तक धर्म की रूढ़ियों का सम्बन्ध था ये पूरे मुसलमान थे । मुसलमानी दर्शन ही इन्हें मान्य था और उसी में अद्वैत की कल्पना करके भारतीय भक्ति का अपने ढंग का प्रेम स्वरूप खड़ा करके मानव के और निकट आना चाहते थे । इनके मत-प्रचार का साधन शक्ति-बल न होकर प्रेम-बल था, जोर जबर-दस्ती का सौदा नहीं था ।

महाकवि जायसी का सम्पर्क हिन्दू तथा मुसलमान दोनों ही विद्वानों से हुआ और सभी का सत्संग भी उन्होंने किया । जहां तक मानव जीवन से सबंध रखने वाली धर्म की मान्यताएँ थी उन्हें जायसी ने सामान्य-सत्य पर ही तौलने का प्रयास किया, परन्तु जहाँ धर्म की रूढ़िवादी स्थूल मान्यताओं का सम्बन्ध था, वहाँ जायसी अपने को समाज के दायरे से ऊपर उठाकर नहीं ले जा सके । कबीर का विचार इससे बहुत ऊपर था और उनकी भावनाओं तथा विचारों में कोई भी ऐसा धर्म नहीं आ सकता था जो समय, स्थान और पुरानी मान्यताओं की रूढ़ियों की पाबन्दी करे । जायसी इस मायने में कबीर के स्थान तक नहीं पहुँचा सकते ।

महाकवि जायसी एक प्रेमी भगवान-भक्त के नाते इस ससार-वाटिका में भ्रमण कर रहे हैं । इसके फूलों और काँटों में उन्हें अपने प्रियतम की ही मधुर मूर्ति दिखलाई देती है । वह उसमें लिप्त नहीं है । न तो उस वाटिका का कटक ही उनका शरीर छेद सकता है और न उसका कोई पुष्प ही उन्हें मोहित कर सकता है । वह एक ही ब्रह्म की प्राप्ति को अपना लक्ष्य समझकर चलते हैं । नागमती रत्नसेन की स्त्री है, परन्तु पद्मावती अर्थात् परमात्मा की प्राप्ति की लयन के सामने लौकिक व्यवहार सब समाप्त हो जाते हैं । सूर में जहाँ गोपियों को मुरली की तान सुनकर अपने बच्चों और पतियों को खाना परोसते छोड़कर भाग जाने की बात कही है वहाँ भी यही भावना है । चौरहरण इत्यादि की लीलाएँ भी भौतिक आवरण को चीर कर ब्रह्म की ओर लौ लगाने की ही बातें हैं । मीरा का परिवार को त्याग कर कृष्ण की भक्ति में दीवानी हो जाना भी यही विचारधारा है । अन्तर बहुत झीना है और वह ऊपरी भी है । तथ्य की वास्तविक मान्यता में कहीं कोई अन्तर दिखलाई नहीं देता ।

जायसी ने इस प्रकार धार्मिक मान्यता के नाते चाहे यो कहे कि सूफी विचारधारा का प्रचार किया, परन्तु सच यही है कि भारतीय जनता में फैली उस विचारधारा को ही लेकर यह आगे बढ़े हैं जिसे सूर और मीरा ने भी अपनाया । धर्म के इस स्वरूप में महाकवि तुलसीदास का लोक मर्यादावादी स्वरूप नहीं था । इसीलिए व्यवस्था के नाते, बन्दिशें कम होने से, यह समाज

के बाहरी रूप पर उस तरह नहीं छा सका, जिस प्रकार 'तुलसीकृत' रामायण का स्वरूप छा गया। जहाँ एक ओर साहित्य के क्षेत्र में रामायण अपना स्थान रखती है वहाँ दूसरी ओर धर्म के क्षेत्र में उसे और भी अधिक अपनाया गया है।

जायसी की धर्म-प्रणाली भारतीय समाज में, यह सच है कि सूफी विचार-धारा होने के नाते प्रेम द्वारा ही जनता में पैठी, परन्तु उसका अधिक प्रसार न हो सका। इसका प्रभाव हिन्दू जनता पर बहुत कम हुआ। यह विचारधारा कबीर की विचारधारा से बहुत पीछे रह गई।

जायसी ऊँच-नीच की भावना से परे थे। वह मानव मात्र को एक ही स्तर पर रखकर देखते थे। मुसलमान होने के नाते उनके सामने कोई बड़ा या सम्मानित व्यक्ति नहीं बन सकता था। नेक काम करने वाला, दयावान, प्रेमी, सरल प्रकृति का मनुष्य ही उनकी श्रद्धा का पात्र बन सकता था। बस यही उनके धर्म के साधारण सामाजिक नियम भी थे। इन्हीं के आधार पर उनकी धार्मिक मान्यताओं का जनता पर प्रभाव भी पड़ता था। इनका अपना जीवन इनके धर्म और इनकी मान्यताओं का प्रतीक था। जो यह कहते थे, वह करते भी थे और वैसे ही इनका जीवन भी बनता गया। उसमें न कहीं पर राजनीति थी, न छल-छिद्र था, न दुराव था, न बहकाव था, जो था वह सरल, स्पष्ट, सीधा और मधुर था। किसी के दिल को ठेस लगाने वाला तो उसमें कुछ था ही नहीं। सब व्यक्तिगत था। उनके अपने जीवन से सम्बन्ध रखने वाला था। उनके अपने जीवन को प्रेममय बनाने का साधन था, मार्ग था, सीख थी आत्मा की स्वच्छता और परमानन्द की ओर प्रगति का सरल, सीधा और प्रेममय मार्ग था।

जायसी एक प्रेमी जीव था, जिनके जीवन में भौतिक सुख की झलक दिखा-लाई ही नहीं देती और उसकी तरफ उसने कभी प्रयास भी किया हो, ऐसा भी नहीं लगता। वह अपने जीवन से सन्तुष्ट था। उसे किसी राजसी आश्रय की आवश्यकता नहीं थी।

यही था जायसी का धर्म और उसकी मान्यताएँ, जिनके निकट हर इन्सान खड़ा होकर देख सकता था, उसकी अच्छाईयों को ग्रहण कर सकता था, अपने जीवन में उन्हे घटा सकता था और सुख शान्ति की प्राप्ति कर सकता था, जिस सन्देश को लेकर कवि चल रहा था।

जायसी वास्तव में एक सहृदय कवि था और उसकी धार्मिक प्रवृत्तियों की झलक उसकी कृतियों में प्रयास स्वरूप नहीं आई। किसी विशेष धर्म का प्रचार करना भी कभी सम्भवतः उसका लक्ष्य नहीं रहा। धर्म का जहाँ तक सम्बन्ध था, वह उसकी आत्मा तक ही सीमित था। कोई मुसलमान रहे या हिन्दू, इस दिशा में भी कवि अधिक प्रयत्नशील नहीं था और न ही उसे इसकी चिन्ता

थी। वह अपने मन से इस्लाम धर्म को अच्छा समझता था और अपने को उगी सस्कृति का एक अश मानता था। मे कबीर जैसी विश्वव्यापी भावना का हर कवि में होना आवश्यक भी नहीं है।

जायसी हिन्दू और मुसलमान, दोनों समाजों को प्रथक-प्रथक मानते थे और दोनों की धार्मिक पाबंदियों को भी अलग-अलग गृहण करते थे। जहाँ तक उन के रीति रस्म और रिवाजों, त्यौहारों को मानने की बात थी वह पूरे मुसलमान थे, परन्तु यह मुसलमानियत इन्सानियत के रास्ते में रोड़ा बनकर आने वाली नहीं थी। वह धर्म का स्थान व्यक्तिगत जीवन के अन्दर ही बन्द मानते थे और आत्मा की शुद्धि तक ही वह सीमित था। दैनिक व्यवहारों में धर्म को बीच में लाकर बबडर पैदा करने वाली बातें उनके प्रेम सिद्धान्त के आगे आकर आप-से-आप चकनाचूर हो जाती थी।

यही कारण था कि अमैठी के हिन्दू राजा इनके इतने भक्त हो गये। यदि इनके जीवन में धार्मिक सहिष्णुता और सरल स्वच्छता न होती तो कभी भी हिन्दू राजा का झुकाव इनकी तरफ नहीं हो सकता था। जायसी किसी की भावना को ठेस पहुँचाना पाप समझते थे।

सार-निरूपण—महाकवि जायसी धर्म के क्षेत्र में प्राचीन ऋषियों के अनुसार हर प्रकार से मुसलमान थे। मुसलमानी सभ्यता का उन पर असर था और उसी की सन्तान वह अपने को समझते थे। उस दायिरे से बाहर निकलना उनके लिए कठिन था। उनका रहन-सहन, खान-पान, बोल-चाल, पहिनावा, रिवाज, नैतिक कर्मकाण्ड सब मुसलमानों जैसा ही था। उसमें कहीं पर भी हिन्दुत्व की छाप नहीं दिखलाई देती।

परन्तु जहाँ मानवता की बात आती है तो उनका प्रेम-सिद्धान्त हिन्दू और मुसलमान पर एकसा ही लागू होता है। यहाँ आकर कोई जाति या धर्म-अपेक्ष-स्था उनके सम-विचार में बाधा उपस्थित नहीं कर सकती।

जायसी का धर्म उनका अपना जीवन था, जिसमें सरलता, भावुकता तथा प्रेम के अतिरिक्त और कुछ था ही नहीं। वह मानव मात्र का हितैषी था और उसकी प्रेम-धारा में प्रवाहित होने का हर इन्सान चाहे वह किसी भी धर्म का क्यों न हो, पूरी तरह से अधिकारी था। उसने जिस साहित्य की रचना की, उसमें धार्मिक सामंजस्य स्थापित करके भावना को विश्वव्यापी बनाने का सफल प्रयास किया है।

जहाँ तक समाज का सम्बन्ध है, जायसी ने हिन्दू और मुसलमान दोनों ही समाजों की प्रथक-प्रथक मान्यता स्थापित की है।

साहित्यिक जानकारी—महाकवि जायसी के जीवन, आध्यात्मिक दृष्टिकोण, साहित्यिक प्रवृत्तियों इत्यादि के विषय में हम पीछे सक्षेप में प्रकाश डाल चुके हैं। यहाँ हम 'जायसी की जानकारी' शीर्षक के अंतर्गत उनके शास्त्र-ज्ञान के सम्बन्ध में साधारण चर्चा करेंगे। जायसी, जैसा कि हम पहिले कह चुके हैं, निरभिमानी व्यक्ति थे और अपने को पण्डितों का पिछलगगा मानते थे। उन्हें विद्वान् होने का अभिमान नहीं था और न ही इस बात का गर्व था कि वह इतने महान् कलाकार और सिद्ध फकीर हैं कि जिनकी साधना के आगे बड़े-बड़े आदमी झुक जाते हैं।

जायसी ने अपने काव्य में सुन्दर अलंकारों की योजना की है, काव्य-प्रसिद्ध उक्तियाँ भी उनके काव्य में उपलब्ध हैं, जैसे नख-शिख वर्णन, इत्यादि। प्रबन्ध-काव्य की रूढ़िवादी मान्यताएँ भी हैं जैसे समुद्र-वर्णन, जल-क्रीड़ा इत्यादि। जायसी ने यह ज्ञान बहुत से विद्वानों के सम्पर्क में आकर प्राप्त किया था। जायसी ने ये चीजें काव्य और रीति-ग्रन्थों का अध्ययन करके प्राप्त की थी, यह मानना सदिग्ध है। डा० ग्रियर्सन लिखते हैं कि जायसी ने जायस में रीति-ग्रन्थों का अध्ययन संस्कृत-आचार्यों से किया था, परन्तु इसका उन्होंने कोई प्रमाण प्रस्तुत नहीं किया। जायसी की भाषा, छंद-प्रयोग तथा अन्य काव्य-सम्बन्धी योजनाओं के आधार पर भी यह मानना कि उन्होंने रीति-ग्रन्थों का संस्कृत-आचार्यों से अध्ययन किया होगा, समझ में नहीं आता। जायसी ने यदि संस्कृत-रीति-ग्रन्थों का अध्ययन किया होता तो कोई कारण न था कि उसका प्रभाव उनकी भाषा और उनके अन्दर की शब्द-योजना पर न पड़ा होता। जहाँ तक पर्यायवाची शब्दों के प्रयोगों का सम्बन्ध है, जायसी ने बहुत ही सक्षेप में रहकर शब्द-चयन किया है। यह जायसी की जानकारी की कमी का ही द्योतक है। कोई भी विद्वान् सुन्दर शब्द-योजना पर अधिकार रखने के बावजूद उसका प्रयोग न करे, यह कभी सम्भव ही नहीं हो सकता।

सर्व प्रथम हम पद्मावत की कथा को ही लेते हैं। जिस प्रकार की कथा पद्मावत की है वैसी कथाओं का प्रयोग सस्कृत-काव्य में न मिलकर जायसी के पहिले प्रेम-काव्यों के ही लेखकों की रचनाओं में मिलता है। अपभ्रंश काव्य में भी हमें इस प्रकारके उदाहरण मिलते हैं। जायसी पर हमें इन्हीं काव्यों का प्रभाव दिखलाई देता है।

जहाँ तक काव्य में प्रयुक्त छंदों का सम्बन्ध है वहाँ तक भी हमें जायसी के काव्य पर प्राकृत-ग्रन्थों का हा प्रभाव दिखलाई देता है। जायसी ने अपने काव्य में जिन सस्कृत शब्दों का प्रयोग किया है, वह सीधे प्रयोग न मिलकर, अपभ्रंश द्वारा आया हुआ ही प्रतीत होता है। जैसे 'ससहर', 'दिनिअर', 'अछुट', 'बिसहर', 'भुवाल' इत्यादि शब्द इसी प्रकार के हैं। जायसी की कविता में कहीं-कहीं सस्कृत-काव्यों के कुछ पद्यांशों के भाव भी मिलते हैं, परन्तु वे भी सीधे सस्कृत से न लिये जाकर अपभ्रंश से ही लिये गये हैं। जायसी ने अपने काव्य में जिन छंदों का प्रयोग किया है उनसे यह पता नहीं चलता कि उन्हें छन्द-शास्त्र का ज्ञान था। चौपाई जैसे सरल छंद के प्रयोग में भी मात्राओं की कवि ने गलतियाँ की हैं। दोहे के चरणों में तो आम तौर पर कवि ने गलती की है।

जहाँ तक अलंकारों में उपमानों का प्रयोग कवि ने किया है वह सभी काव्य-प्रसिद्ध हैं, उसमें किसी प्रकार की नवीनता का समावेश नहीं मिलता है। प्राचीन उपमाओं और उक्तियों का प्रयोग कवि ने कलात्मक किया है, इसमें कोई सदेह नहीं। उपमाओं का यह प्रयोग और उक्तियों का यह चुनाव कवि ने सस्कृत-काव्यों से न करके भाषा-काव्यों से ही किया है।

इस प्रकार जायसी का काव्य-शैली, भाषा, वर्णन, अलंकार, छंद इत्यादि का ज्ञान सस्कृत से न लिया जाकर देशज तथा प्राकृत भाषा की ही रचनाओं से पढ़कर नहीं, सुनकर लिया गया है और यही कारण है कि उनमें वह पूर्णता नहीं आ पाई जो एक पंडित की काव्य-रचना में आनी चाहिए थी।

स्थान विषयक जानकारी अब हम जायसी की अन्य जानकारीयों के विषय में भी थोड़ा विचार करें। कवि की पद्मावत की कथा चित्तौड़ से आरम्भ होती है। चित्तौड़ का वर्णन कवि ने कहीं पर भी विस्तार के साथ नहीं किया और न ही यहाँ के प्राकृतिक सौंदर्य की ओर ही उसकी दृष्टि गई है। वहाँ के प्राचीन इतिहास पर भी कवि ने प्रकाश नहीं डाला। इसके पश्चात् सिंघल द्वीप से ब्राह्मण के हीरामन तोता लाने की बात काल्पनिक ही है, परन्तु फिर रत्नसेन की यात्रा के समय कवि ने मार्ग और समुद्र-तट का वर्णन किया है। यह वर्णन संक्षिप्त होने पर भी कवि की जानकारी का द्योतक अवश्य है। वर्तमान मध्य प्रदेश की इससे जानकारी मिलती है। कवि लिखता है :

बहिने बिदर, चंदेरी बाँए ॥

पद्मावत—पृष्ठ १७६ (भूमिका) भाग

यहाँ कवि यात्रा की चाल पर प्रकाश डालता है। समुद्र-तट के विषय में लिखता है :

आगे पाव उड़ै सा, बाँए दिये सो बाट । दहिनावरत देइकै, उतरू समुद्र के घाट ॥

कवि का यह चित्रण भारतीय प्राचीन यात्राओं में वर्णित कलिंग-घाट की स्मृति को जाग्रत करता है। यह जानकारी कवि को किवदंतियों से प्राप्त मालूम देती है।

दक्षिण में बीजानगर और विजयगढ़ राज्य का भी कवि-वर्णन के अतर्गत जिक्र करते हैं

सुन मत, काज चहसि जो साजा । बीजानगर, विजयगढ़ राजा ॥

सात समुद्रों की बात बहुत प्राचीन है, परन्तु उनके नाम कवि ने अपनी कल्पना के आधार पर गढ़ लिये हैं। उनसे प्रेम-योगी के मार्ग में आने वाली दिक्कतों का आभास मिलता है, जिसका प्रदर्शित करना कवि का मुख्य लक्ष्य रहा है।

पहुँचहुँ जहाँ गोड़ औ कोला । तजि बाएँ अधियार खहोला ॥

जहाँ तक नामों का सम्बन्ध है, जायसी की जानकारी काफी विस्तृत थी। बहुत से तीर्थों के नाम उन्हें याद थे और उनके नाम कवि ने गिनाये भी हैं।

ऐतिहासिक जानकारी व्यवस्थित रूप से जायसी ने चाहे इतिहास का अध्ययन न किया हो, परन्तु ऐतिहासिक जानकारी उन्हें कम नहीं थी। पद्मावत की कथा के विषय में हम पीछे कह आये हैं कि इसका पूर्वार्ध काल्पनिक और उत्तरार्ध ऐतिहासिक है। कवि ने ऐतिहासिक तथ्यों को काल्पनिक तथ्यों के साथ गूँथकर ही एक साहित्य की माला तय्यार की है। पद्मावती और अलाउद्दीन की कथा लोक-प्रसिद्ध है। अलाउद्दीन पद्मावती, गोरा-बादल इत्यादि नाम इतिहास में भी आते हैं। ये केवल कवि-कल्पना से पद्मावत में नहीं आये। अलाउद्दीन की चढ़ाई, देवगिरि और रणथम्भौर चढ़ाई इत्यादि से जायसी अपरिचित नहीं थे।

जिस समय की यह कथा है उस समय की घटनाओं तथा परिस्थितियों का भी उन्हें ज्ञान था। मंगोलों की चढ़ाई का भी जायसी ने वर्णन किया है। जब अलाउद्दीन चित्तौड़गढ़ का घेरा डाले होता है तभी उसके पास पत्र आता है कि मंगोलों ने आक्रमण कर दिया।

एहि विधि ढील दीन्ह तब तारि । दिल्ली से अरदास आई ॥

पछिऊँ हरेव दीन्ह जो पीठी । सो अब चाढ़ा सौँह कै दीठी ॥

जिन्ह भुईँ माथ गगन तेहि लागा । थाने उठे आब सब भागा ॥

उहाँ साह चिउर गढ़ छाबा । इहाँ देश अब होई परावा ॥

गोरा बादल की कथा ऐतिहासिक है। किस प्रकार वे रत्नसेन को दिल्ली

से छुड़ाकर ले गये। यह ऐतिहासिक तथ्य है और बहुत से इतिहासकारों ने इसे मान्यता दी है।

ज्योतिष-ज्ञान : जायसी के काव्य में ज्योतिष की भी झलक मिलती है, परन्तु इसका यह अर्थ नहीं कि इनका ज्योतिष पर अधिकार था या इन्होंने व्यवस्थित रूप से ज्योतिष-शास्त्र का अध्ययन किया था। विद्वान् लोगो को उनके विषय के अतिरिक्त भी कुछ-न-कुछ जानकारी रहती ही है। उसका सही प्रयोग भी वे उपमा उत्प्रेक्षाओं के रूप में कर ही सकते हैं, परन्तु इसका अर्थ ज्योतिष का पांडित्य लगा लेना नादानी है। इसी प्रकार का प्रयोग हमें जायसी के काव्य में ज्योतिष का भी मिलता है। पंडित पद्मसिंह जी ने इसी प्रकार के आधारों पर कवि बिहारी को सर्वगुण सम्पन्न और सर्वकला तथा विद्याविद साबित करने का प्रयत्न किया है। हम ऐसा नहीं मानते। जायसी एक व्यवहारकुशल विद्वानों की मंडलियों में बैठकर सत्संग करने वाले व्यक्ति थे। वही से उन्हें अनेकों प्रकार की साधारण जानकारी प्राप्त हुई, जिसका प्रयोग उन्होंने अपने काव्य में किया। इसके फलस्वरूप काव्य में चमत्कार उत्पन्न हुआ, इसमें कोई सदेह नहीं। जायसी के काव्य में यत्र-तत्र-ज्योतिष की जानकारी के सूत्र बिखरे पड़े हैं। रत्नसेन की सिंघल द्वीप से यात्रा का चित्रण करते समय आपकी इस विशेष जानकारी का परिचय मिलता है। आचार्य रामचन्द्र शुक्ल 'आपको ज्योतिष का अच्छा ज्ञान था', ऐसा मानते हैं, परन्तु हमारा इससे मतभेद है।

योग सम्बन्धी जानकारी : योग सम्बन्धी जानकारी भी ज्योतिष के ही समान थी। योग-सम्बन्धी जानकारी आपकी सुनी और सत्संगी बातों पर ही आधारित थी। सत कवियों की वाणा का भी आप पर प्रभाव था और जो कुछ शब्दावली आपकी रचनाओं में योग-सम्बन्धी मिलती है, वह वही से ली गई है। गढ़ इत्यादि छेकने की बातें कबीर-कालीन ही हैं और उनका प्रयोग आपने अपने काव्य में समय तथा विषय के उपयुक्त किया है। तप का एक चित्रण देखिए।

राजा इहाँ ऐस तप झूरा । भा जरि बिरह छार कर कूरा ॥
 नैन लाइ सो गएउ बिमोही । भा बिनु जिउ दीन्हैसि जिडओहि ॥
 कहाँ पिघला सुखमन नारी । सूनि समाधि लागि गई तारी ॥
 बूढ़ समुद्र जैस होइ मेरा । गा हेराइ अस मिलै न हेरा ॥
 रगहि पान मिला जस होई । आपहि खोहि रहा होई सोई ॥
 सुए जाइ जब देखा तासू । नैन रकत भरि आए आंसू ॥
 सदा पिरीतम गाढ़ करेई । ओहि न भुलाइ, भूलि जिउ देई ॥
 भूरि सजीवन आनि कैं, औ मुख मेला नीर ।
 गरुड़ पंख जस झारै, अमृत बरसा कीर ॥

इस प्रकार योग की पिंगला और सुषम्ना नाडी का भी ऊपर कवि ने जिक्र कर दिया है। परन्तु इससे यह पता नहीं चलता कि कवि को योग को पूरी क्रिया-ओ का ज्ञान था। आपका सम्बन्ध केवल प्रेम-योग से था और उसी के अनुसार जहाँ कही भी आत्मा को कष्ट की कसौटी पर कसने की बात आती है तो आप कुछ योग सम्बन्धी शब्दों का प्रयोग करके उस परिस्थिति को लाने का प्रयास करते हैं।

इस्लाम धर्म की जानकारी जायसी को इस्लाम धर्म तथा उनकी मान्यता-ओ का पूरा-पूरा ज्ञान था। पद्मावत में आपके इस्लामी ज्ञान की पूरी-पूरी झलक मिलती है। कुरान शरीफ की आयतों का सार आपने कई स्थानों पर दिया है।

१. सबै नास्ति वह अह्थिर ऐस साज जेहि केर।

२. कीन्हैसि प्रथम जोति परगासू। कीन्हैसि तेहि पिरीत कैलासू ॥

कयामत के दिन का भी कवि ने उल्लेख किया है कि जब खुदा के सामने अच्छे और बुरे लोग पेश किये जायेंगे, उस समय जो लोग मुहम्मद साहब के मजहब में ईमान रखने वाले होंगे उनकी तरफ से मुहम्मद साहब स्वयं प्रार्थना करेंगे :

गुन-अवगुन बिधि पूछब, होइहि लेख औ जोख।

बै बिनउब आगे होई, करब जगत कर मोख ॥

पैगम्बर मूसा की किताब में एक फल विशेष के खाने के कारण आदम के स्वर्ग से निकाले जाने का वृत्तान्त है। मुसलमान इस फल को गेहूँ मानते हैं। इस बात का अखरावट और पद्मावत, दोनों में जिक्र आता है। एक और भी वृत्तान्त एक पुल का आता है जो स्वर्ग के मार्ग में पड़ता है। यह 'पुले सरात' कहलाता है। इस पुल के नीचे नर्क का अंधेरा है। यह पुल नेक आदमियों के लिए फैल जाता है और जब पापी आदमी उधर से गुजरते हैं तो वह तलवार की धार के समान सिकुड़ जाता है। इस पुल का भी उल्लेख पद्मावत तथा अखरावट, दोनों में है। गेहूँ वाली कथा का उल्लेख देखिए :

आबि अन्त जो पिता हमारा। ओह न यह दिन दिए बिचारा ॥

छोह न कीन्ह निछोही ओह। का हम्ह दोष लाभ एक गोह ॥

फारसी की शायरी की जानकारी—जायसी की काव्यता पर फारसी की शायरी का काफी प्रभाव है। आज उर्दू की शायरी पर जो नाजुक खयाली का प्रभाव है वह फारसी का ही है। फारसी की बहुत सी उक्तियाँ पद्मावत में मिलती हैं। आचार्य रामचन्द्र शुक्ल ने फिरदौसी के शाहनामे की एक पक्ति का जायसी की पक्ति से साम्य दिखलाया है, जिस का अर्थ है बहूँ एक है।

सत खण्ड धरती भई षट खण्ड। ऊपर अस्त भए बरम्हंडा।

—पद्मावत :

जै सम्मे सितौरां दरा पढ़े दस्त । जमीं शश शुदो आस्सां गस्त हस्त :
—शाहनामा ।

इसी प्रकार के और भी अनेको प्रयोग कवि ने किये हैं । फारसी की शायरी का जायसी को अच्छा ज्ञान था और उसकी भावनाओं का ज्यो-का-त्यो उनकी कविता में आ जाना स्वाभाविक भी था ।

पौराणिक जानकारी—जायसी ने पद्मावत में बहुत से पौराणिक प्रसंगों को भी लिया है । उनमें शिव, पारवती, नारद इत्यादि का उल्लेख है । नारक को कामो में विघ्न डालने वाले के रूप में ही आपने चित्रित किया है । उसका यही पौराणिक स्वरूप स्थापित करने में जायसी असमर्थ रहे हैं । इसी प्रकार शिव और पार्वती का उल्लेख करते समय भी पौराणिक मान्यताओं को निभाना उनके लिए कठिन हो गया है । इस प्रकार पौराणिक प्रयोगों में जायसी भूलें कर गये हैं । जायसी की ये भूलें इसी कारण हैं कि उनका पौराणिक साहित्य पर आधारित न होकर मौखिक वार्ताओं और फिर उनका अपने ढंग से विवेचन करने पर आधारित रहा है ।

सार-निरूपण—महाकवि जायसी की साहित्यिक जानकारी सस्कृत-काव्य और रीति-ग्रन्थों पर आधारित न होकर समकालीन साहित्य तथा अपभ्रंश-साहित्य पर आधारित थी । उनकी भाषा, कथा-प्रयोग अलंकार तथा छन्दों के देखने से यह स्पष्ट हो जाता है कि उन पर सस्कृत-साहित्य का प्रभाव नहीं है । जायसी की वर्णन-शैली पर भी सस्कृत प्रभाव न होकर अपभ्रंश का ही प्रभाव अधिक है ।

देश के स्थानों की जानकारी जायसी को काफी थी । इस सम्बन्ध में आपकी जानकारी समकालीन तो थी ही वरन् प्राचीन प्रसिद्धियों का भी आपको काफी ज्ञान था । देश के विभिन्न शहरों, प्रदेशों, समुद्रों उनके किनारों इत्यादि, सभी का इन्हें ज्ञान था ।

जायसी की ऐतिहासिक जानकारी भी कम नहीं थी । पद्मावत का उत्तरार्द्ध इतिहास के बहुत निकट है । उनकी कथा में इतिहास-तत्त्व की अवहेलना नहीं मिलती, वरन् उसकी मान्यता को स्थापित ही किया गया है ।

जायसी को ज्योतिष का भी ज्ञान था और जो उदाहरण उन्होंने स्थान-स्थान पर दिये हैं वे ज्योतिषाचार्यों ने गलत साबित नहीं किये, परन्तु फिर भी उन सकेतों के आधार पर आपको ज्योतिषाचार्य धोषित कर देना हम युक्ति-संगत नहीं समझते ।

जायसी को योग-सम्बन्धी भी जानकारी थी । योग-सम्बन्धी शब्दों का भी आपने प्रयोग किया है, परन्तु अव्यवस्थित रूप से । कबीर जैसा-योग-सम्बन्धी ज्ञान आपको नहीं था । फिर भी शाब्दिक प्रयोग आपका गलत नहीं है ।

जायसी का इस्लाम-धर्म सम्बन्धी ज्ञान काफी व्यापक था और कुरान शरीफ की बहुत सी मान्यताओं का उल्लेख आपने सिद्धान्त रूप से पद्मावत में किया है। जीव, प्रकृति, ब्रह्मा इत्यादि का वर्णन आपने उसी आधार पर किया है।

जायसी का फारसी शायरी का भी अच्छा अध्ययन था। आपकी कविता पर फारसी-शायरी का काफी प्रभाव है। नाजुक खयालियाँ तो हैं ही फारसी कविता की देन। फारसी की बहुत सी उक्तियों का कवि ने पद्मावत में समावेश किया है।

जायसी ने पद्मावत में बहुत सी पौराणिक बातें भी देने का प्रयास किया है, परन्तु उसमें आप भूलें कर गये हैं क्योंकि आपकी पौराणिक जानकारी पौराणिक ग्रन्थों पर आधारित नहीं थी। आपकी यह जानकारी सुनी-सुनाई बातों पर आधारित थी।

धार्मिक प्रवक्ता के नाते—महाकवि जायसी एक सूफी फकीर थे, जैसा कि हम पीछे कह चुके हैं। धार्मिक क्षेत्र में आप एक सीधे सच्चे मुसलमान थे। इन्सानियत के नाते आप हिन्दू तथा मुसलमान में कोई भेद नहीं समझते थे और अपने ज्ञान की वृद्धि के लिए हिन्दू साधू-सन्तों का सत्संग भी करते थे, परन्तु उनकी पूर्ण आस्था मुसलमान-धर्म में ही थी। यह कट्टर पन्थी नहीं थे और जोर-जुलूम से मत-परिवर्तन का पक्षपात ये नहीं कर सकते थे। इस प्रकार के धर्म-परिवर्तन को बुरा समझते थे। यह प्रेम के पुजारी थे और प्रेम तथा मुहब्बत से ही अपने धार्मिक विश्वासों की छाप अन्य लोगों पर डालना पसन्द करते थे।

मुसलमानी धर्म की सभी मान्यताएँ इन्हें मान्य थी। मुसलमान-संस्कृति का उनके जीवन पर पूर्ण प्रभाव था और मुहम्मद साहब को यह आदर्श धर्म प्रवक्ता के रूप में ग्रहण करते थे। सृष्टि का विकास भी आपने मुसलमानी धर्म-ग्रन्थों के आधार पर ही माना है।

सूफी-धर्म का प्रचार यह करते थे और उसी के सिद्धान्तों की पुष्टि में आपने जनभाषा में काव्य-रचना की। जायसी ने अपने साहित्य में हिन्दू-कथाओं को लेकर उनमें सूफी सिद्धान्तों को इस तरह गूँथा है कि जिससे हिन्दू तथा मुसलमान दोनों ही पाठक उसमें रस ले सकें। काव्य-शैली इत्यादि में भी भारतीय कविता-काव्य और मसनवियों के ढंग का सामंजस्य स्थापित किया है। इस प्रकार आपने मुसलमान होने पर भी कट्टर पन्थी न होने के नाते, हिन्दू तथा मुसलमान-धर्म को पास लाने का प्रयास किया है। पारस्परिक घृणा, वैर, भेद, और जलन पर आपने सूफी प्रेम का मरहम लगाया है और दो धर्मों को पृथक-पृथक मानते हुए भी सिद्धान्त रूप से प्रेम तत्व की ओर सम्मान पैदा करने का प्रयास किया है। पारस्परिक प्रेम और सद्भावना ही ईश्वरीय प्रेम और आकर्षण है, यही मूल-मंत्र कवि ने अपने साहित्य द्वारा प्रचारित किया है। जनता के विचार की रूढ़ियों के उखाड़-पछाड़ में कवि ने समय नष्ट नहीं किया और न ही उस ओर कभी ध्यान

दिया। जिन तत्वों को आपने लिया है, उनके मूल रूप को ही ग्रहण किया है। ब्रह्म, माया, प्रकृति, जीव इत्यादि के विवेचन भी आपने प्राचीन मान्यताओं के आधार पर ज्यों-के-त्यों कर दिये हैं। उनमें आपकी ओर से किसी नवीनता का आविष्कार नहीं किया गया।

जायसी ने वास्तव में विचार के क्षेत्र में कदम रखने का प्रयास ही नहीं किया और साथ ही कहीं पर अपने को आचार्य समझने का दावा भी नहीं किया।

मानवतावादी भावनात्मक व्यक्ति के नाते—भावना 'जायसी' के जीवन की प्रधानता है। मस्तिष्क-बल की अपेक्षा हमें कवि में हृदय-बल ही अधिक दिखलाई देता है। जायसी ने धर्म और साहित्य के विचार-पक्ष को न छूकर केवल भावना-पक्ष को ही छुआ है और उसी के आधार पर अपनी सब धार्मिक तथा बौद्धिक-मान्यताओं को प्रतिपादित किया है। जायसी ने जीवन के जिस पहलू को भी देखा है, बहुत ही सहृदयता के साथ देखा है।

जायसी एक मानववादी व्यक्ति थे। मानव के सामने उनके सभी धर्म पीछे रह जाते थे। मानवीय सिद्धान्तों के बीच कभी भी उनका धर्म बाधा स्वरूप नहीं आता था। महाकवि जायसी ने अपने साहित्य में हिन्दू तथा मुसलमानी विचार-धाराओं के सामान्य रूप में सामंजस्य स्थापित करने का प्रयास किया है। आध्यात्मिक तत्वों के जटिल विवेचनों द्वारा दोनों धर्मों में सामंजस्य स्थापित करना उनके लिए कठिन था, परन्तु मानवीय जीवन की सरल आवश्यकताओं के क्षेत्र में उनका भावनात्मक साम्य स्थापित करना कठिन नहीं था। वही महाकवि जायसी ने किया। उन्होंने मानवीय क्षेत्र में दोनों को एक स्तर पर रखकर अपने साहित्य में समान रूप से दोनों को अपनाया और यहाँ तक कि अपने प्रधान पात्रों को हिन्दुओं में से ही चुना, मुसलमानों में से नहीं। फिर उनकी धार्मिक मान्यताओं को भी महाकवि कबीर की भाँति नष्ट कर छीलने वाली प्रवृत्ति उनकी नहीं रही। उन्होंने सभी मान्यताओं को सहृदयता के साथ परखा और जनता के सामने रखा।

महाकवि जायसी मुसलमान-धर्म के उन सन्त फकीरों में से थे जो जुबान से धर्म-परिवर्तन की बात करना पसन्द नहीं करते थे। वह अपने जीवन में अपने सिद्धान्तों को घटाते थे, अपने आचरण अपने सिद्धान्तों के अनुकूल बनाते थे, अपने सम्पर्क में आने वाले लोगों से प्रेम, मोहब्बत, सच्चाई, सद्भावना और सहिष्णुता से बातें और व्यवहार करते थे। उनके दुख दर्द को समझते और उसे अपनी शक्ति के अनुसार दूर करने का प्रयास करते थे। उनके इस आचरण का प्रभाव जनता और राजे-महाराजों तक पर पड़ता था और वे सभी उनका आदर करते थे। इच्छाएँ इनकी कुछ होती ही नहीं थीं। इनका यही चरित्र इनके सिद्धान्तों का प्रचार करता था और लोगों को इनका मुरीद बना कर इनकी मान्यताओं का प्रचार करता था। जायसी के सिद्धान्तवाद की अपेक्षा इनका जीवन ही उन

की मान्यताओं का आदर्श था, वही उनका धर्म-ग्रंथ था और वही उनकी उपदेश तथा प्रचार-प्रणाली। जायसी की मान्यताओं को अपनाने की प्रेरणा उनके भक्तों और मुरीदों को व्यवहार से ही मिलती थी, उसका उनके जीवन पर चमत्कारात्मक प्रभाव भी पड़ता था।

विचारक के नाते—जायसी कबीर की भाँति विचारक नहीं थे। वह तो सूर तथा मीरा की भाँति स्वयं भी एक साधक ही थे और प्रेम-साधना के मार्ग पर चलकर उन्हें जो सिद्धि मिली थी वह विचार की अपेक्षा भावना के अधिक निकट थी। धर्म की परिभाषाये ऊपरी रूप से मुसलमानी मान्यताओं को ही लेकर चलती थी, परन्तु उनकी विचारधारा में सामान्य भक्ति और प्रेम का ही रूप अधिक स्पष्ट रूप से मुखरित होता था। प्रेम की साधना में जीवन व्यतीत करने वाले इस प्रेमी का जीवन आध्यात्मिक तत्त्वों की जटिलताओं के विवेचन की ओर उतना झुका हुआ नहीं था जितना सूफी सिद्धान्तों के आधार पर भगवान् के प्रेम में महुब होकर उसमें लीन हो जाने की ओर था। जायसी ने अपने धर्म या उसकी मान्यताओं को लेकर कोई नये सिद्धान्तों या विचारों को नहीं गढ़ा और न ही उन की कुछ नये ढंग से विवेचना ही की। पुरानी चली आती हुई मान्यताओं को ही लेकर अपने जीवन में ढाला और अपने साहित्य में उनका प्रतिपादन किया, तथा उनके अच्छे और सरल तत्त्वों को अपनाने का प्रयास किया।

जायसी कोमल भावनाओं का चितेरा है, जिसने मानव-जीवन के भावनात्मक पहलुओं को समझने और अपने साहित्य में स्पष्ट करने के अन्दर कमाल किया है। प्रेमी आत्माओं की तड़प का जैसा सजीव चित्रण महाकवि जायसी ने किया है वैसा हिन्दी-साहित्य में सूर और मीरा के अतिरिक्त अन्य किसी भी कवि के अन्दर नहीं मिलता। जहाँ जायसी मानव-जीवन की प्रेममयी भावना के अन्दर घुसता है, वहाँ उसकी नजर से उसकी कल्पना, उसकी भावना के दायरे से धर्म और आध्यात्मिक तत्त्व-विवेचन दूर जाकर खड़े हो जाते हैं। महाकवि जायसी ने अपने पात्रों के हृदयों से अपने हृदय को मिलाकर देखा है और उनकी भावनाओं को अपने हृदयों में भरकर साहित्य में सन्निहित कर दिया है।

जायसी भावनाओं का चितेरा है, जिसने स्त्री और पुरुष के पारस्परिक सम्बन्धों और उनकी कोमल भावनाओं को बहुत ही महदयता से अंकित किया है। कवि ने सूफी सिद्धान्तों के अनुसार परमात्मा को माशूक के रूप में स्त्री स्वरूप में देखा है और पद्मावती का चित्रण कवि ने परमात्मा के रूप में किया है। आत्मा रत्नसेन परमात्मा पद्मावती के रूप का वर्णन तोते गुरु से प्राप्त करके उससे मिलने के लिए प्रेम-विह्वल हो उठता है। कवि क्योंकि प्रेम का भावनात्मक चितेरा है, इसलिए रूप-सौंदर्य ही उसके लिए सब कुछ है और उसी के लिए वह व्याकुल है। लौकिक जगत की सुन्दर-से-सुन्दर वस्तु का स्त्री-रूप में कवि चित्रण करता है और वही स्त्री उसकी प्रेमिका है जिसके रूप में परमात्मा

का अपार सौंदर्य विद्यमान है। इस अलौकिक सौंदर्य की प्रतिमा के ऊपर ससार की सब सुख समृद्धियाँ न्यौछावर हैं। जिस तरह गोकुल की गोपिया कृष्ण की मुरली की पुकार सुनकर लोक-लाज का परित्याग कर कृष्ण के पास पहुँच जाती थी, उसी प्रकार जायसी का रत्नसेन भी नागमती और अपने राज्य तथा सब सुख-वैभव का परित्याग करके पद्मावती को प्राप्त करने के लिए निकल जाता है, परन्तु यहाँ परमात्मा का मिलना उतना सुलभ नहीं जितना गोपियो तथा राधा को कृष्ण का मिलन था। यहाँ जायसी की मिलन-पद्धति पर कबीर की हठयोगी मान्यताओं का प्रभाव है। उसके मिलन-मार्ग में अनेको सकट और कठिनाइयाँ आती हैं और उन्हें पार करके अन्त में पद्मावती के पास तक पहुँचा जाता है। उसका मार्ग-प्रदर्शन करने वाला तोता-गुरु उसके साथ है। गुरु की भावना में भी कबीर की मान्यता का प्रभाव हमें स्पष्ट दिखलाई देता है।

प्रेम-पद्धति में मिलन और बिछोह दोनों ही परिस्थितियों के जीवन में आने वाले प्रभावों का जायसी ने कल्पनातीत चित्रण किया है। जीवन की विविध परिस्थितियों में कैसी-कैसी भावनाएँ उभरकर आती हैं और विशेष रूप से प्रेम-व्यवहारों में चित्त और मन की क्या दशा होती है, उसका शरीर और जीवन के कार्य-कलापों पर क्या-क्या प्रभाव पड़ता है, इसका जायसी से अधिक सजीव चित्रण अन्य कोई कवि नहीं कर पाया।

महाकवि जायसी ने भौतिक तथा आध्यात्मिक दोनों प्रकार के प्रेम का पद्मावत में सामंजस्य स्थापित किया है और दोनों की ही परिस्थितियों का खूब उभार कर चित्रण किया है। जायसी प्रेम-काव्य का हिन्दी में सबसे कुशल कलाकार है।

एक साहित्यकार के नाते — साहित्य के क्षेत्र में जायसी का जहाँ तक भाषा से सम्बन्ध है, वह उसने जन-भाषा को अपनाया है, परन्तु जन-भाषा होने का यह तात्पर्य नहीं कि वह उनकी भावनाओं और विचारों को पूर्ण रूप से व्यक्त ही न कर सकी हो। जायसी की भाषा उनके भावों को व्यक्त करने में पूर्णरूप से सफल है और कही-कही तो वह सादगी में साकार अलंकार बन गई है।

भाषा में अलंकारों का जहाँ तक सम्बन्ध है कवि ने शब्दालंकारों की अपेक्षा अर्थालंकारों का ही अधिक प्रयोग किया है और वह भी सादृश्य मूलक अलंकारों का। अलंकारों की भरमार करके उनके नीचे भाव, विचार और कथा को दबा देना उसका उद्देश्य नहीं रहा बल्कि इनके सहायक तथा पोषक साधनों के रूप में ही उसने अलंकारों का प्रयोग किया है।

भाषा और अलंकारिक सौंदर्य के पश्चात् साहित्य में कथा, चरित्र-चित्रण, विचार तथा भावनाएँ आती हैं। जहाँ तक विचार और भावना का सम्बन्ध है वह हम ऊपर संकेत कर चुके हैं। कथा-तत्त्व का निर्वाह जायसी ने बहुत सुन्दर

किया है। कल्पना और इतिहास का सुन्दर सामंजस्य हमें जायसी के काव्य में देखने को मिलता है। कथा के अन्दर उप-कथाएँ आती हैं, जो प्रधान कथा की पोषक होती हैं। उनमें कहीं भी प्रधान कथा के फैलाव में बाधा उपस्थित नहीं होती। कथा के क्रमिक विकास में जायसी को पूर्ण सफलता मिली है।

चरित्र-चित्रण के क्षेत्र में कवि ने विशेष रूप से किसी पात्र के चरित्र पर प्रकाश नहीं डाला। कथा-प्रवाह और विषय के स्पष्टीकरण में पात्र स्वयं निखरते हैं और उनका चरित्र सामने आता है। काव्य के विकास के साथ-साथ पात्रों के नैतिक, सामाजिक और राजनैतिक जीवन का विकास होता है। प्रत्येक पात्र अपनी-अपनी जीवन-स्थिति के अनुसार निखर कर सामने आता है।

जायसी का प्रधान काव्य पद्मावत है। यह प्रेम-काव्य है, और इसके अन्दर जीवन की प्रेम-परिस्थितियों का चित्रण कवि ने बहुत ही कलात्मक ढंग से किया है। कवि का किसी भी बात को कहने का ढंग बहुत सरल और सादा है, परन्तु क्योंकि वह जीवन की गहराई को सचाई के साथ अपने में सजोकर चलता है इसलिए उसमें हृदय को छू लेने की शक्ति विद्यमान रहती है।

महाकवि जायसी का साहित्य सरल तथा स्पष्ट है। उनमें न तो पांडित्य-प्रदर्शन की ठनक ही है और न बातों को घुमा फिराकर कहने की ही प्रणाली को अपनाया गया है। जीवन के मार्मिक स्थलों के सरल भाषा और सरल प्रणाली में किये गये चित्रण इतने प्रभावात्मक हो उठे हैं कि पाठक उन्हें पढ़कर द्रवित न हो, यह असम्भव है।

जायसी के साहित्य में शृंगार और करुण रस का प्रवाह बहुत ही स्वाभाविक ढंग से हुआ है। नागमती का विरह-वर्णन कवि की अनूठी कला का द्योतक है। उसमें भावना के साकार चित्र उपस्थित किये गए हैं।

जिन्ह घर कता ते सुखी, तिन्ह गारौ औ गर्ब ।

कंत पियारा बाहरै, हम सुख भूला सब ॥

सावन बरस मेह अति पानी । भरनि परी, हौं बिरह झुरानी ।

लाग पुनरबसु पीउ न देखा । भई बाउरि, कहँ कन्त सरेखा ॥

रकत कै आँसु परहिं भुईं टूटी । रेंगि चली जस बीर बहूटी ।

सखिन्ह रचा पिउ संग हिंडोला । हरियरि भूमि, कुसुम्भी चोला ॥

हिय हिंडोल अस डोलै मोरा । बिरह झुलाइ देउ झकझोरा ।

बाट असुझ अथाह गंभीरी । जिउ बाउर, भा फिरै भँभीरी ॥

जग जल बूढ़ जहां लागि ताकी । मोरि नाव खेवक बिन थाकी ।

परबत समुद आगम बिच बीहड़ घन वन ढांख ।

किसिकै भेटौं कंत तुम्ह ? ना मोहि पांव न पांख ॥

इस प्रकार हमने देखा कि महाकवि जायसी भावनाओं के वह सरल चित्तरे

है कि जिनके काव्य में जीवन की कोमल तथा सरल और मधुर भावनाएँ रगीन कल्पनाओं के साथ खिल उठी हैं। जो कुछ भी कवि ने कहा है वह बहुत ही सरल तथा स्वाभाविक ढंग से कहा है और इसीलिए वह बहुत प्रभावात्मक भी हो गया है। सरल प्रेम के पुजारी जायसी ने पद्मावती में अलौकिक रूप सौंदर्य की प्रतिष्ठा की है और इसीलिए उसकी प्राप्ति रत्नसेन को इतनी कठिनाइयों का सामना करके, वन जगलो तथा सात समुद्रों को पार करके करनी होती है। कवि ने पद्मावती की लोक-प्रसिद्ध कथा को, जिसके लिए हिन्दुओं में एक विशेष आस्था और सम्मान पैदा हो चुका था, अपनी कल्पना की चाशनी में पाग कर और भी आकर्षक तथा मधुर बना दिया है।

महाकवि जायसी का स्थान हिन्दी में एक साहित्यिक के नाते बहुत ऊँचा है। प्रेम-काव्य का वह महान्तम कलाकार है और अपना सानी भी नहीं रखता। प्रबन्ध-काव्य की दृष्टि से भी गोस्वामी तुलसीदास के मानस के पश्चात् पद्मावत का ही नम्बर आता है। विरह और श्रगार के चित्रण में महाकवि सूर और मीरा के कुछ पद को ही इनकी समानता में रखा जा सकता है। नागमती का विरह और गोपियों का विरह मूलरूप से एकसा ही है। जायसी का चित्रण बहुत ही मर्मस्पर्शी और प्रभावशाली हुआ है। उर्दू की नाजूक खयाली कही-कही पर आजाने से उसमें भारतीय सस्कृति की सात्विकता को ठेस सी लगती प्रतीत होती है, परन्तु वास्तव में यदि उसे हमे सूफी मान्यताओं की रोशनी में रखकर विचार करते हैं तो वह कमी कमी नहीं रह जाती, बल्कि उत्कर्षात्मक प्रवृत्ति के रूप में सामने आती है।

सार निरूपण—महाकवि जायसी मुसलमानी आस्थाओं में विश्वास रखने वाले सूफी मुसलमान थे और अपनी ही मान्यता का प्रचार उन्होंने किया है। मुसलमान धर्म के प्रवर्तकों में उनका पूर्ण विश्वास था और उनकी मान्यताओं तथा पाबंदियों की रूढ़ियों का उन पर असर था। वह एक सूफी मुसलमान थे और मुसलमानी दर्शन के प्रति ही उनकी मान्यता थी।

मुसलमान होते हुए भी जायसी मानवतावादी थे। इनके इन्सानियत के उसूलों के बीच में धर्म नहीं आता था। सरल सहृदय और दयालु व्यक्ति होने के नाते वह इन्सानियत के स्तर पर हिन्दू और मुसलमान में भेद नहीं समझते थे। इसीलिए हिन्दू और मुसलमान दोनों उनके मुरीद थे। अमैठी के हिन्दू राजा इनका बड़ा सम्मान करते थे। यह धर्म का प्रचार व्याख्यान इत्यादि देकर नहीं करते थे, वरन् इन्होंने अपने जीवन को अपने सिद्धांतों के ढाँचे में इस प्रकार ढाला था कि उसका इनके सम्पर्क में आने वालों पर प्रभाव पड़ता था और वे इनके उसूलों से आकर्षित होकर इन पर ईमान ले आते थे।

जायसी भावुक कवि थे, विचारक नहीं। जहाँ तक उनकी आध्यात्मिक

मान्यताओं का सम्बन्ध था, यह उन्हीं मान्यताओं को मानते थे जो मुसलमान धर्म और विशेष रूप से सूफी धर्म-प्रवर्तकों द्वारा मानी जाती थी ।

जायसी भावना का कलात्मक चित्तेरा था और मानव-जीवन के पारस्परिक सम्बन्धों तथा व्यवहारों का विशेष रूप से प्रेम के क्षेत्र में कवि ने बहुत ही सरल तथा सरस चित्रण किया है । एक साहित्यिक के नाते जायसी का हिन्दी साहित्य में अमिट स्थान है । साहित्य के आवश्यक पहलुओं का आपने एक सफल साहित्यकार के नाते चित्रण किया है । प्रेम-काव्य की रचना में जायसी को पूर्ण सफलता मिली है । पद्मावत हिन्दी का सर्व श्रेष्ठ प्रेम-काव्य और ऊँचे दर्जे का प्रबन्ध-काव्य है ।

हिन्दी साहित्य के इतिहास में वीरगाथा-काल के पश्चात् भक्ति-काल आता है। इस काल का नाम भक्ति-काल इसलिए पड़ा कि इसमें अधिकांश कवि भक्ति विषयक रचनाओं को लेकर साहित्य में अवतीर्ण हुए। भक्ति-काल में भक्ति की दो प्रथक्-प्रथक् धाराएँ प्रवाहित हुई,—एक निर्गुण मार्गी धारा तथा दूसरी सगुण भक्ति-धारा। निर्गुण भक्ति-धारा के प्रवर्तक स्वरूप महाकवि कबीर साहित्य में आये। निर्गुण भक्ति की भी दो शाखाएँ एक दूसरी से भिन्न आदर्शों तथा मान्यताओं को लेकर सामने आईं। इनमें प्रथम ज्ञानाश्रयी शाखा रही तथा दूसरी ने प्रेमाश्रयी रूप धारण किया।

निर्गुणोपासक भक्तों की यह दूसरी शाखा सूफी फकीरों की थी जिन्होंने प्रेम-ग्रन्थों के द्वारा प्रेम-तत्त्व का वर्णन किया। लौकिक प्रेम में पारलौकिक प्रेम की झाँकी दिखला कर इन लोगों ने प्रेमगाथाओं का चित्रण किया। सूफी फकीरों की इसी शाखा ने हिन्दी को प्रेम-रस पूर्ण साहित्य की अपूर्ण निधि प्रदान की। इस धारा के अन्तर्गत बहुत से कवि आये, परन्तु इनमें सर्वश्रेष्ठ स्थान मलिक मुहम्मद जायसी का है। इस अध्याय में हम इस परम्परा के लेखकों तथा उनकी रचनाओं का उल्लेख करेंगे।

कुतबन : कुतबन शेख बुरहान के शिष्य थे। शेख बुरहान चिश्ती वंश से सम्बन्ध रखते थे। विक्रम की सोलहवीं शताब्दी के मध्यकाल (संवत् १५५०) में इनका जीवन-समय आता है। आपने संवत् १५५८ में मृगावती नाम की एक प्रेम-कहानी दोहे तथा चौपाइयों में लिखी। इसमें चन्द्रनगर के राजा गणपतिदेव के राजकुमार और कचनपुर के राजा रूपमुरारि की मृगावती कन्या की प्रेम-कहानी का कवि ने चित्रण किया है। इस कहानी में कवि ने प्रेम के लिए किये गये त्याग और प्रेमिका की प्राप्ति में उठाये गये कष्ट का वर्णन किया है। एक साधक भगवान् की भक्ति में किस प्रकार कष्ट उठाता है। इसकी झलक हमें इस ग्रन्थ में मिलती है। कथा-प्रवाह के बीच सूफी शैली के आधार पर स्थान-स्थान

पैरे रहस्यात्मक चित्रण भी मिल जाता है। कहानी इस प्रकार है कि चन्द्रगिरि के राजा गणपतिदेव का पुत्र कचन नगर के राजा रूपमुरारि की राजकुमारी मृगावती पर मोहित हो जाता है। यह राजकुमारी बड़ी अनोखी और सुन्दर है तथा यह उड़ने की विद्या में भी निपुण है। राजकुमार अनेको कष्ट सहन करके उसके पास तक पहुँचता है, लेकिन राजकुमारी एक दिन राजकुमार को धोखा देकर कहीं उड़ जाती है। राजकुमार उसकी खोज में योगी बनकर निकल पड़ता है। मार्ग में समुद्र के बीच एक पहाड़ी पर रुक्मणी नामक एक सुन्दरी को वह एक राक्षस से बचाता है। उस युवती का पिता राजकुमार से उसका विवाह कर देता है। फिर भी राजकुमार मृगावती की खोज नहीं छोड़ता और उस देश में पहुँच ही जाता है जहाँ वह अपने पिता की मृत्यु के पश्चात् राज करती हुई मिलती है। वहाँ वह बारह वर्ष रहता है। राजकुमार का पिता उसका पता लगाने पर वहाँ अपना दूत भेजता है। पिया का सदेश पाकर वह मृगावती को साथ लेकर वहाँ से चल पड़ता है। मार्ग में से वह रुक्मणी को भी ले लेता है। राजकुमार काफी दिन तक आनन्द-सुख भोगता है और उसकी मृत्यु एक दिन आखेट में हाथी से गिरकर होती है। उसकी दोनों रानियाँ सती हो जाती हैं।

सती की प्रथा का प्रभाव प्रेम-काव्यकारों की रचनाओं पर मिलता है। प्रेमी के बिरह में जल मरने की बात सम्भवतः हिन्दू धर्म की मान्यता के रूप में न अपनाकर उन्होंने प्रेम-मार्गीय मान्यता के रूप में अपनाई है।

मञ्जन : कवि मञ्जन के जीवन-सम्बन्धी कोई जानकारी प्राप्त नहीं है। उनकी रचना मधुमालती की एक खडित प्रति मिलती है। मधुमालती की रचना भी कवि ने दोहे और चौपाइयों में की है। पाँच-पाँच चौपाइयों के पश्चात् एक दोहा आता है। मृगावती की अपेक्षा मधुमालती की कल्पना अधिक सजीव और मधुर है। इस रचना को देखने से कवि की स्निग्ध सहृदयता और सजीव कल्पना का पता चलता है। इस काव्य में कवि-कल्पना बहुत ही विशद है। वर्णन भी बहुत व्यापक और सजीव तथा साकार है। मञ्जन ने आध्यात्मिक तत्वों का निरूपण प्राकृतिक दृश्यों के चित्रण द्वारा ही किया है।

मधुमालती की कथा इस प्रकार है कि कनेसर नगर के राजकुमार मनोहर को सुप्तावस्था में ही उठाकर कुछ अप्सरायें महारस नगर की राजकुमारी मधुमालती की चित्रसारी में रख आती हैं। राजकुमार की आँखें खुली तो वह मधुमालती के दर्शन करता है। दोनों एक दूसरे को देखकर मोहित हो जाते हैं। मनोहर पूछने पर अपना परिचय देता है। बातें करते-करते दोनों सो जाते हैं। सोने पर अप्सरायें मनोहर को वहाँ से उठाकर फिर उसी देश में छोड़ आती हैं। जब दोनों की आँखें खुलती हैं तो दोनों एक दूसरे के प्रेम में व्याकुल हो उठते हैं। राजकुमार वियोगाकुल होकर घर से निकल पड़ता है और समुद्र-मार्ग से यात्रा करता हुआ दूर परदेश में निकल जाता है। समुद्र में तूफान आता है

और जहाज डूब जाता है तथा साथी सब बिछुड़ जाते हैं। राजकुमार एक टूटे पट्टे पर बैठा हुआ एक जगल में जा पहुँचता है। वहाँ एक स्थान पर एक पलंग के ऊपर उसे एक सुन्दरी लेटी हुई मिलती है। पूछने पर ज्ञात होता है कि वह चित्तबिसरामपुर की राजकुमारी प्रेमा है और वहाँ उसे एक राक्षस उठा लाया है। मनोहर उस राक्षस को मार कर प्रेमा का उद्धार करता है।

प्रेमा यहाँ मधुमालती को अपनी सखी बतलाती है और मनोहर को आश्वासन देती है कि वह उससे मनोहर को मिला देगी। मनोहर और प्रेमा यहाँ से प्रेमा के पिता के राज्य में पहुँचते हैं। वहाँ प्रेमा का पिता प्रेमा के उद्धार की गाथा सुनकर उसका विवाह मनोहर से करना चाहता है, परन्तु प्रेमा उसे भाई स्वरूप ग्रहण करती है और कहती है कि उसने उसकी प्रेम पात्री मधुमालती से मिलाने का उसे वचन दिया है। दूसरे दिन मधुमालती अपनी माता रूपमजरी के साथ प्रेमा के घर आती है और वही पर मनोहर राजकुमार से उनका साक्षात्कार होता है। दूसरे दिन प्रेममजरी ने मधुमालती और मनोहर को साथ-साथ पाया। यह बात प्रेममजरी को पसन्द नहीं आई और जब दूसरे सवेरे मनोहर उठा तो उसने सुना कि प्रेममजरी अपनी पुत्री मधुमालती को बुरा-भला कह रही थी कि मनोहर को छोड़ दे। जब मधुमालती ने अपनी माता की यह बात न मानी तो उसकी माता ने उसे पक्षी बन जाने का श्राप दे दिया। मधुमालती चिड़िया बनकर उड़ती-उड़ती बहुत दूर निकल गई। इस चिड़िया पर कुँवर ताराचन्द नामक राजकुमार की दृष्टि पड़ी और उन्हें यह बहुत पसन्द आई। ताराचन्द ने उसे पकड़ना चाहा। चिड़िया को ताराचन्द का रूप कुछ-कुछ मनोहर जैसा लगा। वह ठिठकी और पकड़ी गई। ताराचन्द ने उसके लिए सोने का पिंजड़ा बनवा दिया। एक दिन इस चिड़िया ने ताराचन्द से अपने प्रेम की कहानी कह सुनाई। उसे सुनकर ताराचन्द बहुत द्रवित हुआ और उसने वचन दिया कि वह उसे मनोहर से अवश्य मिलायेगा। ताराचन्द उस पिंजड़े को लेकर महारसनगर में पहुँचा। वहाँ मधुमालती की माता, जो उसके चले जाने पर बहुत दुखी हो रही थी, उसे पाकर प्रसन्न हुई और उस पर जल छिड़क कर उसे फिर उसी रूप में बदल दिया। मधुमालती के माता-पिता ने ताराचन्द के साथ मधुमालती का विवाह करने का विचार किया, परन्तु ताराचन्द ने मधुमालती को अपनी भगिनी-स्वरूप ग्रहण न किया और विवाह करने से इकार कर दिया। उसने कहा, 'मधुमालती मेरी बहिन है और मैंने उससे प्रतिज्ञा की है कि मैं जैसे भी होगा उसकी भेट मनोहर से कराऊँगा।' मधुमालती की माता ने फिर यह वृत्तान्त प्रेमा के पास लिख भेजा। इसी समय मधुमालती की एक सखी आकर सूचना देती है कि मनोहर योगी के रूप में उनके द्वार पर आ पहुँचा है।

मधुमालती और मनोहर का विवाह हो जाता है। मनोहर, मधुमालती और ताराचन्द बहुत दिन तक प्रेमा के यहाँ रहते हैं। यहाँ ताराचन्द प्रेमा पर मोहित

होकर मूर्छित हो जाता है।

इससे आगे की पांडुलिपि फट गई है, परन्तु हुआ यही होगा कि ताराचन्द और प्रेमा का विवाह हो गया होगा। मधुमालती पर भारतीय आदर्शों का प्रभाव बहुत अधिक है। भग्नि की भावना का जो रूप इसमें सामने आता है वह हिन्दू धर्म की अपनी विशेषता है। प्रेमा का मनोहर को भ्राता स्वरूप ग्रहण करना और ताराचन्द का उसी प्रकार मधुमालती को बहिन स्वरूप ही ग्रहण करना, इस काव्य की सैद्धान्तिक विशेषताएँ हैं।

इस ग्रन्थ में नायक और नायिका के अतिरिक्त कवि ने उपनायक और उप-नायिका की भी सृष्टि की है। सच्ची सहानुभूति और मानव का मानव के प्रति भावनात्मक आकर्षण होना प्रदर्शित किया गया है। प्रेम-तत्त्व की अखंडता को कवि ने प्रतिपादित किया है। ईश्वर के विरह का कवि ने सुन्दर चित्रण किया है

विरह अवधि अवगाह अपारा । कोटि माहि एक परै न पारा ॥
विरह की जगत अँविरथा जही । विरह रूप यह सृष्टि सबाही ॥
नैन विरह-अजन जिन सारा । विरह रूप दरपन ससारा ॥
कोटि माहि बिरला जग कोई । जाहि सरीर विरह-दुख होई ॥
रतन की सागर सागराह ? गज मोती गज कोई ।
चंदन कि बनी बन उपजै, विरह कि तन-तन होई ।

हिन्दी साहित्य का इतिहास-रामचन्द्र शुक्ल-पृष्ठ ६७

विरह का चित्रण कवि ने बहुत ही मार्मिक ढंग से किया है। सूफी प्रेममार्गीय कवियों ने अपनी कथाओं के बीच-बीच में ईश्वरीय प्रेम की झाँकी दिखलाई है और जहाँ भी उन्हें सौंदर्य के दर्शन होते हैं, वहाँ ईश्वर की ज्योति दिखलाई देती है

देखत ही पहिचानेउ तोहीं । एही रूप जेहि छंदरयो मोही ॥
एही रूप बत अहै छपाना । एही रूप रब सृष्टि समाना ॥
एही रूप सकती और सीऊ । एही रूप त्रिभुवन कर जोऊ ॥
एही रूप प्रगटे बहु भेसा । एही रूप जग रंक नरेसा ॥

—हिन्दी-साहित्य का इतिहास-रामचन्द्र शुक्ल-पृष्ठ ६७

कविवर मञ्जन का रचना-काल ठीक-ठीक ज्ञात नहीं है, परन्तु यह सम्भवतः १५५० और १५६५ के बीच में ही रहा होगा। महाकवि जायसी ने अपने प्रसिद्ध ग्रन्थ पद्मावत में अपने से पूर्व लिखे गये ग्रन्थों का इस प्रकार उल्लेख किया है :

विक्रम बँसा प्रेम के बारा । सपनावति कहँ गयेउ पतारा ॥
मधूपाछ मुगधावती लागी । गगनपूर होइगा बैरागी ॥
राज कुँवर कचनपुर गयऊ । मिरगावति कहँ जोगी भयऊ ॥

साधे कुवर खडावत जोगू । मधुमालति कर कौन्ह बियोगू ॥

प्रेमावति कह सुरबर साधा । उषा लागि अनिरुध-वर बाँधा ॥

अपने से पूर्व लिखे गये इस प्रकार चार काव्यों का कवि जायसी ने उल्लेख किया है—मुग्धावती, मृगावती, मधुमालती और प्रेमावती । इनमें मधुमालती और मृगावती की खोज हो सकी है और शेष दो के विषय में कुछ ज्ञात नहीं हो सका ।

मलिक मुहम्मद जायसी जायसी के विषय में यहाँ अधिक लिखना उचित नहीं क्योंकि उनके प्रायः सभी पहलुओं पर हम पीछे प्रकाश डाल चुके हैं । जायसी का प्रधान ग्रन्थ पद्मावत है । पद्मावत की रचना के पूर्व मधुमालती की ख्याति बहुत अधिक थी और इस धारा का यही प्रधान ग्रन्थ समझा जाता था । महा-कवि जायसी इस धारा के प्रधान कवि है और प्रेम-काव्य पद्मावत इसका प्रधान ग्रन्थ ।

उसमान : कविवर उसमान का रचना-काल जहाँगीर के समय में था । यह गाजीपुर के रहने वाले थे । इनके पिता का नाम शेख हुसैन था और ये पाँच भाई थे । इनके चार भाइयों के नाम शेख अजीज, शेख मानुल्लाह, शेख फैजुल्लाह और शेख हुसन थे । कविवर उसमान अपना उपनाम 'मान' लिखते थे । यह निजामुद्दीन चिश्ती की शिष्य-परम्परा में आने वाले बाबा हाजी के शिष्य थे । उसमान कवि ने १०२२ हिजरी अर्थात् सन् १६१३ ईस्वी में 'चित्रावली' नामक पुस्तक लिखी । इस ग्रन्थ के प्रारम्भ में कवि ने चार खलीफा, बादशाह जहाँगीर, शाह निजामुद्दीन और बाबा हाजी की मुक्त कंठ से प्रशंसा की है । फिर अपने गाजीपुर नगर का वर्णन किया है । इसी स्थान पर अपने विषय में भी लिखा है :

आदि हुता बिधि माथे लिखा । अच्छर चारि पढ़ै हम सिखा ।

देखत जगत चला सब जाई । एक बचन पैं अमर रहाई ॥

बचन समान सुधा जग नाही । जेहि पाए कवि अमर रहाई ॥

मोहं चाउ उठा पुनि होए । होउं अमर यह अमरित पीए ॥

चित्रावली में कवि ने महाकवि जायसी का पूरा-पूरा अनुकरण किया है । जायसी के प्रायः सभी विषयों को थोड़ा-बहुत उसमान ने भी छुआ है । शब्द और वाक्य-विन्यासों में भी अनुकरण मिलता है । चित्रावली की कहानी बिल्कुल काल्पनिक है । उसमें लेश मात्र भी कहीं पर किसी इतिहास इत्यादि का आधार नहीं लिया गया । 'जोगी ढूँढन खड' में बदख्शाँ, काबुल, रूम, खुरासान, मिश्र, सिंहल द्वीप इत्यादि का भी उल्लेख कवि ने किया है । जोगियों को आपने अंग्रेजों के द्वीप में भी पहुँचाया है :

वलं दीप देखा अंगरेजा । तहाँ जाइ जेहि कठिन करेजा ॥

अँच-नीच धन संपत्ति हेरा । मद बराह भोजन जिन्ह केरा ॥

कवि अपनी कल्पना के विषय में लिखते हैं •

कथा एक मैं हिए उपजाई । कहत मीठ औ सुनत सुहाई ॥

कथा इस प्रकार चलती है कि नेपाल के राजा धरन्नी धर पंवार ने पुत्र के लिये कठिन व्रत पालन करके शिव-पार्वती के प्रसाद-स्वरूप 'सुजान' नामक पुत्र पाया । सुजान एक दिन शिकार खेलने निकला तो मार्ग भूल गया । रात्रि हो गई और वह एक देव की मढी में जाकर सो रहा । देव ने 'सुजान' को अपने यहाँ सुरक्षित रखा । एक दिन जब देव रूपनगर की राजकुमारी चित्रावली की वर्ष-गाँठ का उत्सव देखने गया तो सुजान को भी साथ लेता गया । राजकुमार को देव-राजकुमारी की चित्रसारी में छोड़कर स्वयं उत्सव देखने चले गये । यहाँ राजकुमार राजकुमारी का चित्र देखकर उस पर आसक्त हो गया । राजकुमार ने तुरन्त अपना भी एक चित्र बनाया और उसे राजकुमारी के चित्र के बराबर टांगकर स्वयं वही एक ओर सो रहा । देव लोग उत्सव देखकर लौटे तो उसे सोता हुआ ही उठाकर अपनी मढी में ले गये । जब राजकुमार की नींद खुली तो उसे लगा कि मानो वह कोई स्वप्न देख रहा था, परन्तु जब उसकी दृष्टि अपने रगे हुए हाथ की ओर गई तो उसने घटना की सत्यता को समझा और वह राजकुमारी के प्रेम में विकल हो उठा । इसी बीच राजकुमार के पिता के आदमी भी उसे खोजते हुए देव की मढी में आ पहुँचे और उसे अपने साथ राजधानी को ले गये । इसके पश्चात् वह फिर अपने साथी सुबुद्धि के साथ उसी मढी में गया और वहाँ एक अन्न सत्र खोल दिया ।

उधर चित्रावली ने जब अपने चित्र के पास राजकुमार का चित्र देखा तो वह भी प्रेम में विह्वल हो उठी । उसने अपने नर्पुसक भृत्यों को जोगियों का भेष बनाकर राजकुमार की खोज करने के लिए भेजा । राजकुमारी की माता से एक कुटीचर ने इस घटना को कह सुनाया और अवसर पाकर उस चित्र को धोकर साफ कर दिया । जब राजकुमारी को इस घटना की सूचना मिली तो वह आग-बगूला हो उठी और उसने उस कुटीचर का सिर मुँडवाकर उसे निकाल दिया । राजकुमारी के भेजे हुए जोगियों में से एक सुजान के अन्न सत्र में पहुँच गया । वह राजकुमार को अपने साथ लेकर रूपनगर गया और वहाँ शिव-मंदिर में उसकी राजकुमारी से भेंट हुई । इसी समय कुटीचर ने राजकुमार को अधा बना दिया और उसे एक गुफा में डाल दिया । वहाँ उसे एक अजगर साँप ने निगल लिया, परन्तु उसके अन्दर तो विरह की ज्वाला धधक रही थी जिसे अजगर सहन न कर सका और उसे उलटा उगलना पड़ा । इसी जगह एक वनमानुष ने उसे अजन दिया, जिससे उसकी ज्योति फिर लौट आई । यहाँ जगल में वह घूम ही रहा था कि उसे एक हाथी ने पकड़ लिया । इसी समय एक पक्षिराज आया और वह हाथी को ले उड़ा । ज्योही वह उसे लेकर उड़ा, उसने घबराकर राजकुमार को छोड़ दिया । राजकुमार समुद्र तट पर जा गिरा । राज-

कुमार वहाँ धूमता-फिरता सागरगढ़ नामक नगर में पहुँचा और राजकुमारी कँवलावती की फुलवारी में विश्राम के लिए लेट गया। जब राजकुमारी वहाँ आई तो वह उसे देखकर उस पर मोहित हो गई। राजकुमारी ने उसे अपने घर पर भोजन का निमन्त्रण दिया और जब वह उसके यहाँ गया तो भोजन के साथ अपना हार रखवाकर उसे चोरी के अपराध में कैद करवा लिया। इसी समय सोहिल नामक कोई गजकुमार कँवलावती पर मोहित होकर उसे विजय करने के लिए उसके पिता के राज पर चढ़ आया। इस कठिन समय में राजकुमार सुजान ने राज्य और कँवलावती की रक्षा की और सोहिल को मार भगाया। कँवलावती ने सुजान से अपने साथ विवाह का आग्रह किया तो सुजान ने उसे स्वीकार तो कर लिया, परन्तु यह प्रतिज्ञा की कि जब तक उसकी चित्रावली से भेंट नहीं हो जायेगी तब तक वह उसके साथ समागम नहीं करेगा। सुजान यहाँ से कँवलावती को साथ लेकर गिरनगर की यात्रा को चल दिया।

गिरनार में चित्रावली के भेजे हुए योगी उसकी खोज में घूम रहे थे। उनमें से एक ने सुजान को पहिचान लिया। उसे पहिचानकर उन्होंने चित्रावली को सूचना पहुँचा दी। चित्रावली का पत्र लेकर एक जोगी आया और सागरगढ़ में धूनी रमाकर बैठ गया। उस योगी की सिद्धि का सदेश पाकर सुजान उसके पास गया और फिर उसी के साथ रूपनगर पहुँचा। योगी सुजान को एक जगह बिठलाकर चित्रावली को सदेश देने चला। एक दासी ने यह समाचार रानी तक पहुँचा दिया, जिसके फलस्वरूप राजकुमारी का योगी दूत मार्ग में ही कैद कर लिया गया। जब दूत न लौटा तो राजकुमार सुजान पागल होकर चित्रावली-चित्रावली पुकारने लगा। राजा ने सुजान को मारने के लिए मतवाला हाथी छोड़ा परन्तु सुजान ने उसे मार डाला। राजा ने उस पर चढ़ाई करने का विचार किया कि इतने में सुजानगढ़ से चित्रकार सोहिल को परास्त करने वाला वीर सुजान का चित्र लेकर आ पहुँचा। जब राजा ने देखा कि वह चित्रावली का प्रेमी वही सुजान कुमार है तो उसने उसके साथ चित्रावली का विवाह कर दिया।

उधर कँवलावती सुजान के विरह में व्याकुल हो रही थी। उसने अपने हंस मिश्र को दूत स्वरूप सुजान के पास भेजा और उन्होंने सुजान को भ्रमर की अन्योक्ति द्वारा कँवलावती की याद दिलाई।

सुजान को कँवलावती का स्मरण हो आया और वह चित्रावली को साथ लेकर अपने देश की ओर रवाना हुआ। मार्ग में से उसने कँवलावती को भी अपने साथ ले लिया। रास्ते में समुद्री तूफान इत्यादि आये और अतः वह दोनों रानियों को लेकर नेपाल पहुँच गया। वहाँ फिर उसने काफी दिन तक राज्य किया।

उसमान कवि ने जायसी का अनुकरण किया है, इसका संकेत हम पीछे दे

चुके हैं। जायसी की ही भाँति आपने काव्य में सात-सात चौपाई के पश्चात् एक दोहा रखा है। चित्रावली की कहानी काल्पनिक ही है और अपने समय की प्रचलित कहानियों के जैसी है। इसमें आध्यात्मिक पुट स्थान-स्थान पर कवि ने दी है। चित्रावली के प्राप्त न कर लेने तक कँवलावती के साथ समागम न करने की बात इसीलिए कथा में ऊपर आई है। जायसी की ही भाँति आपने भी सागर, पर्वत, जगल, सरोवर, यात्रा, दान-महिमा, तूफान इत्यादि का वर्णन किया है। पद्मावत की तरह चित्रावली भी सरोवर में छुप जाती है और उसकी सखियाँ उसे नहीं खोज पाती। इसमें आध्यात्मिक विचार धारा ही है

सरवर ढूँढ़ि सबै पचि रहों । चित्रिन खोज न पावा कहीं ॥
निकसी तरि भई बैरागी । धरे ध्यान सब बिनवै लागीं ॥
गुपुत तोहि पानहि छा जानी । परगट मेंह जो रहै छुपानी ॥
चतुरारन पढ़ि चारीं बड्ढ । रहा खोजि पै पाव न भेड्ढ ॥
हम अंधी जेहि आप न सूझा । भेद तुम्हार कहाँ लौं बूझा ॥
कौन सो ठाऊँ जहाँ तुम नाहीं । हम चख जोति न देखहि काही ॥
खोज तुम्हार सो, जेहि दिखराहु पंथ । कहा होइ जोगी भए, और बहु पढ़े ग्रन्थ
हिन्दी-साहित्य का इतिहास-रामचन्द्र शुक्ल, पृष्ठ ११०

षट्शतु वर्णन देखिए :

ऋतु बसन्त नौतन बन फूला । जहँ-तहँ भौर कुसुम रंग मूला ।
आहि कहै सो भँवर हमारा । जेहि बिनु बसत बसन्त उजारा ॥
रात बरन पुनि देखि न जाई । मानहुँ दबा दहूँ बिसि लाई ॥
रति-पति दुरद ऋतुयतीं बलो । कानन देह आइ दल भली ॥

प्रेम काव्य-लेखको ने विरह को अपने काव्यों में विशेष स्थान दिया है, क्यों कि आत्मा की शुद्धि और तपस्या की परख विरह में ही होती है। इसीलिए वे ऐसी परिस्थिति पैदा करते हैं कि जिससे विरह अनिवार्य हो उठे। अधिकांश लेखको ने अपने नायको की दो-दो पत्नियों का उल्लेख किया है। इनमें उनकी एक सासारिक पत्नी के रूप में आती है और दूसरी आध्यात्मिक पत्नी, अर्थात् ब्रह्म के रूप में। उसी के सौंदर्य में वे ईश्वर की झलक देखते हैं। जिस प्रकार महाकवि जायसी ने पद्मावती के साथ नागमती का उल्लेख किया है, ठीक उसी प्रकार उसमान कवि ने चित्रावली के साथ कँवलावती का समावेश करके अपने ग्रन्थ के आध्यात्मिक पहलू को निखारा है।

शेख नबी शेख नबी जिला जौनपुर के रहने वाले थे। यह सवत् १५७६ में जहाँगीर के समय में वर्तमान थे। यही इनका रचना-काल भी माना जाता है। आपका लिखा ग्रन्थ 'ज्ञान-दीप' है। यह आख्यान काव्य है, जिसमें राजा ज्ञानदीप और रानी देवजानी की कथा वर्णित है। आचार्य रामचन्द्र शुक्ल ने इस रचना

को प्रेमाश्रयी धारा की अंतिम रचना माना है। उनका मत है कि इसके पश्चात् जो इस प्रकार की रचनाएँ लिखी गईं और उपलब्ध हैं, वे केवल शैली को लेकर ही इस धारा में रखी जा सकती हैं, विचार और भावना को लेकर नहीं। यह प्रणाली सभी विचारधाराओं में मिलती है। सत-काव्य, राम काव्य और कृष्ण-काव्य में भी इसी प्रकार बाद में केवल शैली के आधार पर रचनाएँ आती चली गई हैं। कवियों ने मान्यता के नाते चाहे उग सिद्धांतों का प्रतिपादन नहीं किया वरन् विषय, शैली, भाषा, अलंकार, छंद-योजना इत्यादि के क्षेत्र में उन्हीं का अनुसरण करते चले गये हैं।

शेख नबी के पश्चात् आने वाले कवियों का भी यहाँ हम संक्षेप में उल्लेख करते हैं।

कासिमशाह • कासिमशाह जिला बाराबंकी में दरियाबाद के रहने वाले थे। इनका वर्तमान रहने का समय सन् १७८८ माना जाता है। इनकी 'हुस-जवा-हिर' नामक कहानी मिलती है। इस कहानी का नायक राजाहुस और नायिका जवाहिर है। इस रचना को आचार्य रामचन्द्र शुक्ल ने निम्न कोटि की माना है। उनका कथन है कि कवि ने जगह-जगह पर जायसी की पदावली ज्यों-की-त्यों ही उठा ली है, परन्तु इसमें प्रौढता नहीं आई है। शाहेवक्त का उल्लेख कवि ने इस प्रकार किया है :

मुहमदसाह दिली सुलतान् । का मन गुन ओहि को बखानू ॥
छाजै पाट छत्र सिरताजू । नावहि सीस जगत के राजू ॥
रूपवन्त दरसन मुहराता । भागवन्त ओहि कीन्ह बिधाता ॥
दरबवंत, धरम महँ पूरा । ज्ञानवन्त खड्ग महँ सूर्रा ॥

—इतिहास रामचन्द्र शुक्ल, पृ० १११

उनके द्वारा दिया गया उनका अपना परिचय भी देखिए :

दरियाबाद माँझ मम ठाऊँ । अमातुल्ला पिता कर नाऊँ ॥
तहवाँ मोहि जनम बिधि दीन्हा । कासिम नाबँ जाति कर हीना ॥
तेहूँ बीच बिधि कीन कमीना । ऊँच सभा बैठे चित दीना ॥
ऊँच सग ऊँच मन भावा । तब भा ऊँच जन-बुधि पावा ॥
ऊँचा पंथ प्रेम का होई । तेहि महँ ऊँच भए सब कोई ॥

कवि की कथा का सार भी देखिए :

कथा जो एक गुप्त महँ रहा । सो परगट उधारि मै कहा ॥
हुंस जवाहिर बिधि औतारा । निरमल रूप सो दई सँवारा ॥
बलख नगर बुरहान सुलतान् । तेहि घर हुंस भये जस भान् ॥
आलमशाह चीन-पति भारी । तेहि घर जनमी जवाहिर बारी ॥
तेहि कारन वह भएउ ब्रियोगी । गएउ सो छाँड़ि देश होइ जोगी ॥

अंत जवाहिर हस घर आनी । सो जग महं यह गयउ बखानी ॥
सो सुनि ज्ञान-कथा मै कीन्हा । लिखेउं सो प्रेम, रहै जग चीन्हा ॥

नूरमुहम्मद नूरमुहम्मद 'सबरहद' नामक स्थान के रहने वाले थे । यह स्थान जौनपुर जिले में जौनपुर-आजमगढ़ की सड़क पर स्थित है । यह दिल्ली-शाह मुहम्मदशाह के जमाने में वर्तमान थे । बाद में यह अपने गाँव से अपनी ससुराल जिला आजमगढ़ में मादो नामक ग्राम में चले गये थे । इनके श्वसुर शमसुद्दीन ने अपना कोई वारिस न होने के कारण इन्हें वहीं पर बुला लिया था । नूरमुहम्मद के दो पुत्र हुए, गुलामहसनैन और नसीरुद्दीन ।

नूरमुहम्मद फारसी के विद्वान थे । इन्हें हिन्दी भाषा और काव्य का भी अच्छा ज्ञान था । फारसी में आपने एक दीवान और अन्य कई पुस्तकों की रचना की है । सवत् १८०१ में आपने 'इन्द्रावती' नामक सुन्दर आख्यान-काव्य की रचना की । इसमें कालिंजर के राजकुमार और आगमपुर की राजकुमारी इन्द्रावती की प्रेम कहानी वर्णित है । काव्य प्रणाली के आधार पर आपने भी शाह-वक्त मुहम्मदशाह की प्रशंसा ही की है

करौं मुहम्मद शाह बखानू । है सूरज देहली सुलतानू ॥
धरम पंथ जग बीच चलावा । निबर न सबरे सो दुःख पावा ॥
बहुतै सलातीन जग केरे । आइ सहास बने है चरे ॥
सब काहू पर धरई । धरम सहित सुलतानी करई ॥

कहानी की भूमिका भी देखिए :

मन दुग सों इकराति मझारा । सूझि परा मोहि सब संसारा ॥
देखेउं एक नीक फुलवारी । देखेउं तहाँ पुरुष औ नारी ॥
बोड मुख लोभा बरनि न जाई । चंद सुरुज उतरे भुईं आई ॥
तपी एक देखेउं तेहि ठाऊँ । पूछेउं तासों तिन्ह कर नाऊँ ॥
कहा अहै राजा औ रानी । इन्द्रावति औ कुँवर गियानी ॥

आगमपुर इन्द्रावती कुबर कालिंजर राय ।

प्रेम हुँते दोउन्ह कह दीन्हा अलख मिलाय ॥

नूर मुहम्मद ने दोहे और चौपाइयों के क्रम में जायसी का अनुसरण न कर-के उनके पूर्ववर्ती कवियों की भाँति पाँच-पाँच चौपाइयों के पश्चात् दोहा रखा है । सूफी-पद्धति का यह अंतिम ग्रन्थ है । 'अनुराग-बाँसुरी' इनका एक दूसरा ग्रंथ भी फारसी-लिपि में लिखा हुआ मिलता है । इस ग्रंथ की भाषा संस्कृत-गर्भित है और अन्य किसी भी सूफी-ग्रंथ की भाषा से अधिक प्राजल है । यहाँ हम शुक्ल जी के इतिहास से एक उद्धरण देते हैं जिसमें उन्होंने लिखा है कि किस प्रकार मुसलमान हिन्दी को त्यागने और फारसी को अपनाने की प्रवृत्ति अपनाने लगे थे ;

इन्द्रावती की रचना करने पर शायद नूरमुहम्मद को समय-समय पर यह उपालम्भ सुनने को मिलता था कि 'तुम मुसलमान होकर हिन्दी-भाषा में रचना करने क्यों गये?' इसी से 'अनुराग-बाँसुरी' के आरम्भ में उन्हें यह सफाई देने की जरूरत पड़ी .

जानत है यह सिरजनहारा । जो किछु है मन मरम हमारा ॥
हिन्दू-मग पर पाँव न राखेउँ । का जो बहुते हिन्दी भाखेउँ ॥
मन इसलाम मिरफलेँ मॉजेउँ । दीन जेवरी करकस भॉजेउँ ॥
जहँ रसूल अल्लाह पियारा । उम्मत को मुक्तावन हारा ॥
तहाँ दूसरो कैसे भावै । जच्छ असुर सुर काज न आवै ॥

इसका तात्पर्य यह है कि सवत् १८०० तक आते-आते मुसलमान हिन्दी से किनारा करने लगे थे । हिन्दी हिन्दुओं के लिए छोड़ कर अपने लिखने-पढ़ने की भाषा वे विदेशी अर्थात् फारसी ही रखना चाहते थे । जिसे उर्दू कहते हैं, उसका उस समय तक साहित्य में कोई स्थान न था । इसका स्पष्ट आभास नूर-मुहम्मद के इस कथन से मिलता है ।

कामयाब कह कौन जगावा । फिर हिन्दी भाखै पर आवा ॥
छाँड़ि फारसी कंब नवातै । अरुझाना हिन्दी रस-बातै ॥

'अनुराग बाँसुरी' सवत् १८२१ में लिखी गई थी । इसमें शरीर, जीवात्मा, मनोवृत्तियो इत्यादि का कवि ने स्पष्टीकरण किया है । अध्यवसित रूपक (Allegory) के रूप में कवि ने इसकी रचना की है । इसकी सारी कहानी और सारे पात्र रूपक के रूप में ही व्यजित होते हैं । इसकी भाषा में कहीं-कहीं ब्रज भाषा की भी झलक आ जाती है । भाषा, जैसा हम पहिले कह चुके हैं, इसकी अन्य सभी सूफी-ग्रन्थ की अपेक्षा अधिक सुसंस्कृत है । इन की रचना का एक नमूना हम आचार्य रामचन्द्र शुक्ल के इतिहास से लेकर यहाँ पेश करते हैं :

नगर एक मूरतिपुर नाउँ । राजा जीव रहै तेहि ठाउँ ॥
का बरनौ वह नगर सुहावन । नगर सुहावन, सब मन भावन ॥
इहै सरीर सुहावन मूरतिपुर ।
इहै जीव राजा, जिव जाहु न दूर ॥

तनुज एक राजा के रहा । अंत करन नाम सब कहा ॥
सौम्यशील सुकुमार सयाना । सो सावित्री स्वांत समाना ॥
सरल सरनि जो सो पग धरै । नगर लोग सूखै पग परै ॥
वक् पंथ जो राखै पाउँ । बहै अछ सब होइ बटाऊ ॥
रहे सघाती ताके पत्तन ठाँव ।

एक सकल्प, विकल्प सो दूसर नाँव ॥

बुद्धि चित्त दुइ सखा सरेखे । जगत बीच गुन अवगुन देखे ॥
अंत करन सदन एक रानी । महा मोहनी नाम, सयानी ॥

मदन सतक : इसमें नीति सम्बन्धी ११३ दोहे लिखे गये हैं। इन दोनों में मदनकुमार और चम्पकमाल की प्रेम-कथा वर्णित है।

ढोला मारू रा बूहा यह रचना सोलहवीं शताब्दी की है। इसके लेखक कुशललाभ है। इसमें ढोला और मारू की प्रेम-कथा वर्णित है। 'राजस्थान में हिन्दी के हस्तलिखित ग्रन्थों की खोज' भाग १ में 'ढोलामारू री चौपाई' की तीन प्रतियाँ मिली हैं।

पद्मावती : इसमें पद्मावती की प्रेम-कहानी वर्णित है। यह औरगजेब के शासन-काल में लिखी गई।

नलदमन इसमें नल दमयन्ती की कथा वर्णित है। इसकी रचना सूरदास ने की है। पर यह सूरदास पुष्टिमार्गीय सूरदास से भिन्न है।

इसी प्रकार के अन्य दस बीस ग्रन्थ और भी मिलते हैं, जिनका उल्लेख करना पाठकों के लिए विशेष लाभकर नहीं है, इसीलिए छोड़ दे रहे हैं। इन पद्यात्मक काव्यों के अतिरिक्त गद्यात्मक ग्रन्थ भी मिलते हैं। गद्यात्मक ग्रन्थों में बात-संग्रह, मोमल री बात, रावल लखणसेनरी बात, राशौ खेतैरी बात, देवरै नायक दे री बात, बीझरै अहीर री बात, अमादे भटियाणी री बात, सोहणी री बात, पंमै घोरान्धार री बात इत्यादि के नाम उल्लेखनीय हैं।

सार निरूपण—प्रेम-काव्य-परम्परा, जैसा कि हम ऊपर लिख चुके हैं, महा-कवि जायसी से पहिले से चली आ रही थी, परन्तु जायसी के पद्मावत की समानता में इस धारा का अन्य कोई ग्रन्थ नहीं आता। इस धारा में निर्गुण ब्रह्म का प्रतिपादन प्रेम-पद्धति द्वारा किया गया है। आत्मा में परमात्मा की झाँकी दिखलाई गई है। ईश्वर को नारी के रूप में प्रेम कवियों ने देखा है और उसके सौंदर्य को लौकिक प्रेम-गाथाओं में उतारने का प्रयास किया है।

इस धारा के प्रायः सभी कवि सूफी फकीर थे, जो पूर्ण रूप से मुसलमान थे, परन्तु मानवता के नाते वे हिन्दू और मुसलमान में भेद नहीं समझते थे। इसी लिए इन लोगों ने आध्यात्मिक तत्त्वों के रूप में मुसलमानी मान्यताओं को ग्रहण करते हुए भी अपने काव्य-ग्रन्थों के नायक और नायिका के रूप में हिन्दू पात्रों को ही चुना है। इस प्रकार इन कवियों ने हिन्दू तथा मुसलमान-जीवन को पास-पास लाने तथा दोनों में सामंजस्य स्थापित करने का प्रयास किया है।

प्रारम्भ में इस धारा के जितने भी ग्रन्थ लिखे गये वे सब केवल साहित्य-रचना के लिए नहीं लिखे गये, बल्कि उनके द्वारा अपनी मान्यताओं का प्रति-पादन करना उनके लेखकों का मुख्य लक्ष्य रहा है, यही बात हम सत-धारा, कृष्ण-भक्ति-धारा राम-भक्ति-धारा इत्यादि में भी पाते हैं। परन्तु कुछ दिन पश्चात् ही इसे साहित्यिक प्रणाली के रूप में अपना लिया गया और कवियों ने उसे शैली मान कर काव्य-रचना की। इस शैली का धारा में गद्य तथा पद्य दोनों ही प्रकार की रचनाएँ मिलती हैं।

तुलसीदास

महाकवि तुलसीदास के जीवन-चरित्र पर विचार करने से पूर्व यह जान लेना चाहिए कि इस काल के अन्य कवियों की भाँति गोस्वामी तुलसीदास का भी कोई विश्वस्त जीवन-चरित्र उपलब्ध नहीं है। किम दिन और किस घड़ी उनका आविर्भाव हुआ, यह भी निश्चयात्मक रूप से कहना कठिन है, परन्तु फिर भी जो साक्ष उपलब्ध हैं, उन्हीं के आधार पर हम तुलसीदासजी के जीवन पर प्रकाश डालने का प्रयास करेंगे।

जन्म: गोस्वामीजी के जन्म के विषय में लिखते समय तुलसी-काव्य-मर्मज्ञ पंडित रामगुलाम द्विवेदी उनका जन्म संवत् १५८९ मानते हैं, परन्तु शिवसिंह सरोज के लेखक शिवसिंह सेगर ने इसे संवत् १५८३ लिखा है। यह संवत् दोनों विद्वानों ने जन-श्रुति के आधार पर निश्चित किया है। कोई प्रमाण प्रस्तुत नहीं किया। वैष्णोमाधवदास, जो कि गोस्वामी तुलसीदासजी के शिष्य कहे जाते हैं और जो बहुत दिन तक गोस्वामी तुलसीदास के साथ रहे भी थे, लिखित गोसाँई चरित्र के संक्षिप्त मूलगोसाँईचरित की बातों में जन-श्रुति की प्रचलित बातों का समर्थन होता है। परन्तु इसमें मिलने वाली तिथियों में से कुछ तो गणना के आधार पर ठीक उतरती हैं, और कुछ ठीक नहीं उतरती। उसकी बहुत-सी बातों से तो उसकी प्राचीनता साबित होती है, परन्तु बहुत सी बातें ऐसी भी हैं कि जिनके आधार पर कुछ विद्वान् उसे उतनी प्राचीन मानने से इकार करते हैं। इनके आधार पर तुलसीदासजी का जन्म संवत् १५५४ में श्रावण शुक्ला सप्तमी को ठहरता है। गणना के आधार पर यह तिथि बिल्कुल ठीक उतरती है। हाथरस के एक सत स्वरचित घट-रामायण में अपने को तुलसी का अवतार मान कर उनका जन्म-काल भाद्रपद शुक्ला ११ संवत् १५८९ बताते हैं जिसका मेल रामगुलाम द्विवेदी की निश्चित की हुई तिथि से होता है। रामचरित मानस की मानस मयंक के टीकाकार वन्दन पाठक गोस्वामीजी का जन्म संवत् १५५४ ही मानते हैं। आज के विद्वान् अधिकांश में इसी संवत् को ठीक मानते हैं। इस प्रकार

हम भी इसी पर अपनी आस्था रखते हुए गोस्वामीजी का जन्म सन् १५५४ ही ठीक समझते हैं।

परिवार आमतौर पर गोस्वामी तुलसीदासजी की माता का नाम हुलसी कहा जाता है। इस नाम की प्रमाणिकता अतः साक्ष के आधार पर तो कुछ नहीं मिलती, परन्तु कवि के समकालीन खानखाना का प्रसिद्ध दोहा इसकी पुष्टि में प्रस्तुत किया जाता है

सुर तिय नर तिय नाग तिय, सब चाहति अस होय।

गोद लिये हुलसी फिरे, तुलसी सो सुत होय॥

यों तो मानस में भी बहुत से स्थानों पर 'हुलसी' शब्द का प्रयोग मिलता है और यह प्रयोग ऊपर भी है, परन्तु इससे गोस्वामी तुलसीदास की माता के नाम की स्पष्ट ध्वनि नहीं निकलती। हुलसी शब्द का साधारण अर्थ 'उत्साहित' होना है और वह अर्थ इस दोहे में भी ठीक बैठ जाता है। राम-कथा की महिमा के वर्णन में मानस के प्रथम सोपान में कवि लिखता है।

रामहिं प्रिय पावन तुलसी सी, तुलसीदास हित हिय हुलसी सी॥

—तुलसी-रामबहोरी शुक्ल-पृष्ठ ७।

उक्त पंक्ति में हुलसी शब्द से तुलसी की माता का नाम निकालना एक खीचा-तानी का प्रयास है, जिसे हम मान्यता नहीं देते। जनश्रुति के आधार पर इनकी माता का नाम हुलसी ही प्रसिद्ध है।

पिता तुलसीदासजी के दो नाम कहे जाते हैं। एक आत्माराम दुबे और दूसरा परशुराम मिश्र। श्री गुरुसहायलालजी बृहद्रामायण महात्म्य के आधार पर तुलसीदासजी के पिता का नाम अम्बादत्त लिखते हैं। इस प्रकार कवि के पिता का नाम माता के नाम की अपेक्षा अधिक भ्रमात्मक स्थिति में है और उसके विषय में निश्चयात्मक रूप से कुछ नहीं कहा जा सकता।

पत्नी गोस्वामीजी की पत्नी का नाम रत्नावली बतलाया जाता है। स्त्री का नाम रत्नावली ही अधिक प्रसिद्ध है। एक दूसरे नाम 'ममता' का भी एक सत द्वारा उल्लेख मिलता है, परन्तु हम इसे ठीक नहीं समझते।

गुरु गोस्वामी तुलसीदास के गुरु नरहरिदास थे और परम्परा से इनका ही नाम आता है। अतः साक्ष से उसकी पुष्टि मानस के प्रारम्भ में वन्दनात्मक एक सोरठे से की जाती है :

बावडें गुरु पद कज कृपासिंधु नर रूप हरि।

इस 'नर रूप हरि' को 'नरहरि' करके नरहरिदास माना गया है। भविष्य-पुराण के आधार पर उनके गुरु का नाम राघवानन्द ठहरता है। इस विषय में भी कोई निश्चित मत यहां पर स्थिर नहीं किया जा सकता।

जातिवर्ण गोस्वामी तुलसीदास ब्राह्मण-कुल में जन्मे थे। इस विषय में विद्वानों में दो मत नहीं हैं, मतैक्य है। परन्तु कुछ इन्हें सनाढ्य, कुछ कान्यकुब्ज,

कुछ सारस्वत और कुछ सरयूपारीण ब्राह्मण मानते हैं। अधिकांश विद्वानों का मत है कि यह सरयूपारीण ब्राह्मण थे। मूल गोसाईं चरित में इन्हें पाराशर गोत्री पत्न्यौजा के दुबे लिखा है, 'तुलसी परासर गोत दुबे पत्न्यौजा के।' हम इन्हें सरयूपारीण ब्राह्मण ही मानते हैं। अतः साक्ष में जो कुछ मिलता है, उससे इनकी जाति का स्पष्टीकरण नहीं होता।'

जन्मस्थान तुलसीदासजी के जन्मस्थान के विषय में भी अभी तक विद्वानों का मतैक्य नहीं हो पाया है। सर्व-सम्मत रूप से इस विषय में कुछ नहीं कहा जा सकता। एक मत के अनुसार चित्रकूट के पास हाजीपुर ग्राम में उनका जन्म हुआ था। अंग्रेज विद्वान विल्मन तथा फ्रांसीसी लेखक तासी इस कथन का प्रवर्तन करते हैं। रामबहोरी शुक्ल का कथन है कि चित्रकूट के पास हाजीपुर नामक कोई ग्राम नहीं है। हो सकता है कि वहाँ के एक गाँव राजपुर का नाम ही गलती से हाजीपुर लिखा गया हो। लाला सीताराम और महात्मा रूपकलाजी उनका जन्मस्थान तारी बतलाते हैं। हस्तिनापुर को भी कुछ लोग तुलसीदास का जन्म-स्थान मानते हैं। एक और मत के आधार पर एटा जिले का सोरो नामक ग्राम भी उनका जन्मस्थान माना जाता है। सोरो के विषय में बहुत-सी प्राचीन जन-श्रुतियाँ उपलब्ध हैं और मानस के प्रथम सोपान का यह दोहा भी प्रस्तुत किया जाता है :

में पुनि निज गुरु सन सुनी, कथा सो सूकर खेत ।

इस 'सूकर खेत' शब्द से सोरों शब्द का निकालना भाषा-विज्ञान के आधार पर उचित नहीं ठहरता। यह अर्थ निकालना भ्रामक ही है। आज के विद्वान् अधिक मतैक्य के आधार पर बाँदा जिले के राजपुर ग्राम को ही गोस्वामी तुलसीदास का जन्मस्थान मानते हैं। हमारा विश्वास भी यही है कि राजपुर ही उनका जन्मस्थान रहा होगा।

बालकाल - ऊपर कवि की माता, पिता, जाति तथा जन्मस्थान के विषय में साधारण जानकारी देने का हमने प्रयास किया। आवश्यक सामग्री उपलब्ध न

१. (अ) मेरे जाति पाँति न चहौ कहूँ की जाति पाँति,
मेरे कोऊ काम को न हौँ काहूँ के काम को ।
—'तुलसी ग्रन्थावली', दूसरा खण्ड (कवितावली) पृष्ठ २२८
- (आ) जायो कुल मगन बधावनो सुनि,
भयो परिताप पाप जननी जनम को ।
—'तुलसी ग्रन्थावली', दूसरा खण्ड (कवितावली) पृष्ठ २१६
- (इ) धूत कहौ अवधूत कहौ रजपूत कहौ जुलहा कहौ कोऊ ।
—'तुलसी ग्रन्थावली', दूसरा खण्ड (कवितावली) पृष्ठ २२७

होने के कारण हम इसे पूर्ण नहीं कह सकते परन्तु जो कुछ भी सामग्री उपलब्ध है, उसके आधार पर ज्ञातव्य बातों पर प्रकाश डाला गया है। भारत में पुराने जमाने के लोगो ने इस दिशा में प्रकाश डालना आवश्यक नहीं समझा, इसलिए आज के पाठको की जानकारी अधूरी ही बनी हुई है।

गोस्वामी तुलसीदास का जन्म अभुक्त मूल नक्षत्र में माना जाता है। ऐसे बच्चे का मुँह देखने वाले की मृत्यु हो जाती है। इसी भय से इनके पिता ने इन्हें जन्म लेते ही त्याग दिया था। कवितावली में कवि लिखता है

जायो कुल भगन बघायो न बजायो सुनि,

भयो परिताप पाप जननी जनक को।

कवितावली में ही एक दूसरे स्थान पर कवि लिखता है

मातु पिता जग जाइ तज्यो, बिधिहू न लिख्यो कछु भाल भलाई।

—तुलसी-रामबहोरी शुक्ल-पृ० ६

विनय पत्रिका में कवि लिखता है •

जननि जनक तज्यो जनमि, करम बिबु बिधिहू सुज्यो अवडेरै।

✕

✕

✕

✕

तनु तज्यो कुटिल कीट ज्यों, तज्यो मात पिता हू।

उक्त पंक्तियों के आधार पर यह सिद्ध होता है कि कवि को उनके माता-पिता ने जन्म लेते ही त्याग दिया था। इनसे सभी लोक प्रसिद्ध श्रुतियों की पुष्टि होती है।

तुलसीदासजी का प्रारम्भिक नाम रामबोला^१ था और जब यह घर से निकले तो इनकी दशा बहुत ही दयनीय थी। यदि इन्हें कोई थोड़ा-बहुत भी अन्न दे देता था तो उसे यह धर्म, अर्थ, काम और मोक्ष के बराबर समझते थे। कवि की इस बाल-काल की दशा का अतः साक्ष से काफी ज्ञान प्राप्त हो जाता है।^२

१. राम को गुलाम नाम राम बोला राख्यो राम,
काम यहै नाम द्वै हौ कबहुँ कहत हौं।

—‘तुलसी ग्रन्थावली’, दूसरा खण्ड (विनय पत्रिका) पृ० ५०४

- २ (अ) जाति के सुजाति के कुजाति के पेटागि बस,
खाए टूक सबके विदित बात दुनी सो।

—‘तुलसी ग्रन्थावली’, दूसरा खण्ड (कवितावली) पृ० २२६-२२७

- (आ) द्वार-द्वार दीनता कही काढि रद परि पाहूँ।

—‘तुलसी ग्रन्थावली’, दूसरा खण्ड, (विनय पत्रिका) पृ०-५५६

- (इ) खायो खोची माँगि मैं तेरा नाम लिया रे।

तेरे बल बलि आजु लौं जग जागि जिया रे॥

—‘तुलसी ग्रन्थावली’, दूसरा खण्ड (विनय पत्रिका) पृ०-४४७

ऐसी दयनीय दशा में घर से निकल कर तुलसीदास जी साधु-सतो के सत्संग से कुछ ज्ञान तथा कुछ विद्या प्राप्त करते हुए 'सूकर क्षेत्र' तक पहुँचे और वहाँ गुरु से इन्होंने राम कथा सुनी ।

मैं पुनि निज गुरु सन सुनी कथा सो सूकर खेत ।

परन्तु इस समय तक न तो उनका मस्तिष्क ही इतना विकसित हो पाया था कि वह उस गूढ़ कथा को समझ पाते और न उनकी विद्या का स्तर ही उतना ऊँचा हो पाया था । इसलिए वह लिखते हैं

समुझी नहिँ तस बालपन,
तब अति रहेऊँ अचेत ।

परन्तु गुरु सुनाते ही रहे और बार-बार सुनाया ।

तदपि कही गुरु बारहिबारा ॥

इस प्रकार यह कथा उनकी समझ में आने लगी और उन्होंने बाल-काल से ही राम कथा के मर्म को पहिचानने का प्रयास किया । उनके जीवन में राम-चरित की महिमा का समावेश यही से आरम्भ हो गया और वह बराबर बढ़ता ही गया । वह निरन्तर राम की चर्चा सुनते और सुनाते रहे और उसी में निमग्न रहना प्रारम्भ कर दिया । राम की भक्ति में विलीन होकर यह बालक सीता-राम में ही सारे विश्व का अवलोकन करने लगा और सारा विश्व उसे राम की ही कला-कृति के समान दिखलाई दिया

सीय राम भय सब जग जानी ।

यही पर रहकर गोस्वामी तुलसीदास ने गुरु से शास्त्र, पुराण तथा अन्य रामायण काव्य इत्यादि का अध्ययन किया । मूलगोसाई चरित में लिखा है कि तुलसीदासजी अपने गुरु के साथ काशी में पंचगंगा घाट पर स्वामी रामानन्द के स्थान पर रहने लगे थे । यही पर शेष सनातन भी रहते थे । यह वेद, शास्त्र, इतिहास इत्यादि के मर्मज्ञ विद्वान् थे । तुलसीदासजी ने बड़े मनोयोग से उनके पास रहकर अध्ययन किया । उनका यह अध्ययन पन्द्रह वर्ष तक निरन्तर चलता रहा । यही पर विद्या अध्ययन कर गोस्वामी तुलसीदासजी पारंगत विद्वान् हुए ।

वैवाहिक जीवन गोस्वामीजी वैरागी गुरु द्वारा दीक्षित अवश्य हुए परन्तु वह स्वयं वैरागी नहीं बने थे । एक बार वैरागी होकर फिर गृहस्थ में वापिस आना उन्हें शोभा नहीं दे सकता था । तुलसीदासजी का विवाह अवश्य हुआ था । इसके विषय में दो मत नहीं हो सकते । कवितावली में उन्होंने लिखा है :

बालेपन सुधेमन राम सनमुख गयो,
राम नाम लेत माँगि खात दूक टाक हौं ।

पर्यो लोक रीति में पुनीति प्रीति राम राम,
मोह बस बैठो तोरि तरक तराक हौं ॥

उक्त पक्तियों से यही आभास मिलता है कि बचपन में घर से निकाल दिए जाने पर तो उनका सीधा रुख राम-भक्ति की ओर ही हुआ परन्तु युवावस्था आने पर उनकी आसक्ति स्त्री की तरफ हो गई और इस आसक्ति ने राम की ओर से उन्हें कुछ दिन के लिए विमुख कर दिया। इस विषय में लोक प्रसिद्ध कथा यही है कि वह अपनी स्त्री के सौंदर्य-जाल में इस कदर फँस गए थे कि उनका उसके बिना एक क्षण भी रहना असम्भव हो गया था। परन्तु यह सम्बन्ध अधिक दिनों तक उनकी राम-भक्ति में बाधक न बन सका। एक दिन उनकी स्त्री अपने भाई के साथ उनसे बिना कहे ही अपने मायके चली गई। तुलसीदास जी इस वियोग को सहन न कर सके। वह भी उसके पीछे-पीछे ही अपनी सुस-राल पहुँच गए। जब उनकी स्त्री ने तुलसीदास को अपने पीछे-पीछे ही आते देखा तो उसे बहुत लज्जा आई और अकस्मात् उसने कहा।

लाज न लागत आपको, दौरे आयेहु साथ।

धिक-धिक ऐसे प्रेम को, कहा कहाँ नै नाथ ॥

अस्ति चर्म मय देह मम, तामें जैसी प्रीत।

तैसी जँ श्रीराम महँ, होति न तो भवभूति ॥

स्त्री की यह फटकार सुनकर तुलसीदासजी के ज्ञान-चक्षु खुल गए। चाहे उनकी स्त्री ने यह बात साधारण विचार से ही कही हो परन्तु तुलसीदास पर इसका स्थायी प्रभाव पड़ा और वह उलटे ही पाँव वहाँ से लौट लिए तथा प्रयाग जाकर साधू हो गए। गोस्वामीजी का इस जीवन-घटना का समर्थन भविष्य पुराण में आए 'नारी शिक्षा समादाय' से भी होता है। प्रियदास की भक्तमाल की टीका द्वारा भी इस घटना का समर्थन होता है। गोस्वामी तुलसीदासजी भी लिखते हैं :

हम तौ छाख्या प्रेम-रस, पत्नी के उपदेश।

गोस्वामीजी के जीवन की इस घटना का समर्थन सभी विद्वानों ने किया है और इस विषय में मतभेद-सा ही है। वैसे अतः साक्ष से कुछ पद ऐसे भी मिलते हैं कि जिनमें कवि ने अपने विवाहित न होने का संकेत किया है^१ परन्तु वैरागी होने के बाद महीनो गृहस्थ रहा हुआ व्यक्ति भी यह सब लिख सकता है।

देशाटन : इस प्रकार जीवन परिवर्तित होने पर गोस्वामीजी के जीवन में दबी हुई राम भक्ति की ज्वाला फिर से सुलग उठी और वह अपने इष्ट-देव की खोज में देशाटन के लिए निकल पड़े। सर्व प्रथम वह राम के लीला-धाम अयोध्या

१. काहू की बेटी सों बेटा न व्याहब,
जाहू की जाति बिगार न सोहू।

— 'तुलसी ग्रन्थावली' दूसरा खण्ड (कवितावली), पृ० २२७

नगरी में पहुँचे। वहाँ कुछ दिन तक रहे और यही से आपने चारों घामों की यात्रा करने का निश्चय किया। इस प्रकार वह जगन्नाथ पुरी, रामेश्वरम, द्वारावती होकर जगन्नाथपुरी गए और वहाँ से आने मानसरोवर की यात्रा की। तुलसीदासजी ने समस्त भारतवर्ष का भ्रमण किया और अपनी आँखों में राम-लीला के क्षेत्रों को देखा तथा देश की व्यापक स्थिति का भी परिचय प्राप्त किया। देश की राजनैतिक तथा सामाजिक स्थिति का भी ज्ञान प्राप्त किया और समाज की दुर्दशा के चित्र अपने हृदय में उतार कर साहित्य में उनकी झाँकी भी प्रस्तुत की। देश की आर्थिक तथा राजनैतिक दशा पर भी उनका ध्यान गया।

देशाटन के पश्चात् तुलसीदासजी चित्रकूट पहुँचे और वही रहकर कुछ दिन अपने इष्ट देव की स्थापना की। वही रहकर आप राम-कथा कहते और वहाँ के रहने वाले को राम-रस पिलाते रहे। जनश्रुति के आधार पर यही उन्हें हनुमानजी ने एक कोठी के रूप में दर्शन दिये। कोठी के रूप में वह नित्य राम-कथा सुनने आया करते थे। इन्हीं की कृपा से तुलसीदास को भगवान राम का साक्षात्कार हुआ। इसका उल्लेख इस प्रकार है :—

चित्रकूट के घाट पर, भई सन्तन की भीर।

तुलसी दास चन्दन घिसें, तिलक देत रघुबीर॥

इस प्रकार चित्रकूट पर तुलसीदासजी ने राम-दर्शन किए। राम-दर्शन के पश्चात् तुलसीदासजी फिर देशाटन के लिए निकल पड़े। इस बार की यात्रा में उन्होंने काशी, जनकपुर, नैमिषारण्य, अयोध्या, मलीहाबाद, बिठूर, वृंदावन इत्यादि स्थानों का भ्रमण किया। धर्म के प्रधान केन्द्रों की स्थिति को उन्होंने अपनी आँखों से देखा और देश के विभिन्न स्थानों का भ्रमण किया। इस विषय में अतः साक्ष से भी कुछ प्रकाश पड़ता है।^१

जीवन का उत्तरार्द्ध : तुलसीदासजी चित्रकूट और अयोध्या में काफी दिन तक रहे परन्तु उनके जीवन का उत्तरार्द्ध काशी में व्यतीत हुआ। काशी में तुलसीदासजी कई स्थानों पर रहे। हनुमान फाटक, गोपाल मन्दिर, प्रह्लादघाट और सकट मोचन उनके प्रधान निवास-स्थान कहे जाते हैं। जीवन के अंतिम दिनों में उन्होंने अस्सीघाट पर रहना प्रारम्भ कर दिया था। आजकल यह घाट

१. (अ) अब चित्त चेत चित्रकूटहिं चलु।

—‘तुलसी ग्रन्थावली’ दूसरा खण्ड (विनय पत्रिका), पृ० ४७२

(आ) नौमी भौमवार मधुमासा, अवधपुरी यह चरित प्रकासा।

—‘तुलसी ग्रन्थावली’ पहला खण्ड (मानस), पृ० २०

(इ) देव सरि सेवौ वामदेव गाँव रावरे ही,
रास नाम ही के माँगि, उदर भरत हौ।

—‘तुलसी ग्रन्थावली’, दूसरा खण्ड (कवितावली), पृ० २४३

तुलसीघाट के नाम से प्रसिद्ध है। यह घाट दक्षिण दिशा में लगभग गंगा का अंतिम घाट है और उस समय में तो बिलकुल ही एकान्त स्थान में रहा होगा। सम्भवतः इसीलिए कवि ने इसे पसंद किया हो। इस घाट पर गोस्वामीजी की सकटमोचन की स्थापित की हुई मूर्ति आज भी मौजूद है। उर्स। मन्दिर में वह गुफा भी है जिसमें कभी कवि निवास करता था। वहाँ कवि की खड़ाऊँ के अतिरिक्त एक काष्ठ का टुकड़ा भी है जिसे कहा जाता है कि वह उस नाव का काठ है जिसपर बैठकर कवि गंगा पार शौचादि से निवृत्त होने जाया करता था।

हनुमान फाटक का स्थान उन्होंने वहाँ के उपद्रवी मुसलमानों के कारण छोड़ दिया था। गोपाल मंदिर में उन्होंने विनय पत्रिका का कुछ अंश लिखा था। अपने मित्र गंगाराम ज्योतिषी की सहायता से सकटमोचन हनुमानजी की मूर्ति आपने नगवा पर स्थापित की।

जीवन के कुछ संपर्क गोस्वामी तुलसीदासजी ने देश भर का भ्रमण किया था और वह अनेकों आदमियों के सम्पर्क में आये थे। अद्वितीय विद्वान और असाधारण प्रतिभा सम्पन्न होने के कारण कवि ने अपने जीवन-काल में अनेकों लोगों को प्रभावित किया। अनेकों व्यक्ति उनके सम्पर्क में आये परन्तु उनमें से जो विशेष उल्लेखनीय है उन्हीं की यहाँ हम साधारण चर्चा करेंगे। काशी में गंगारामजी ज्योतिषी तुलसीदासजी के विशेष मित्र थे और उन्हीं के लिए उन्होंने रामाज्ञा प्रश्न की रचना की। रामाज्ञा प्रश्न की पाण्डुलिपि कहते हैं कि बहुत दिनों तक ज्योतिषीजी के वंशजों के पास रही। गोस्वामीजी का एक चित्र अब भी उनके वंशजों के पास है। कहा जाता है कि इस चित्र को जहाँगीरकालीन किसी चित्रकार ने बनाया था।

काशी में तुलसीदास के एक भक्त टोडर भी रहते थे। इनकी कवि में बहुत श्रद्धा भक्ति थी। भदौनी, नगवा, इत्यादि ग्राम उन्हीं के थे। जब उनकी मृत्यु हुई तो गोस्वामीजी ने स्वयं उनकी जायदाद का उनके पुत्रों में बँटवारा कराया। इस बँटवारे के पंचनामे का कुछ अंश गोस्वामीजी ने स्वयं लिखा था। यह पंचनामा सन् १६६९ में लिखा गया था और उसकी प्रति काशी राज्य के संग्रहालय में अभी तक सुरक्षित है। गोस्वामीजी के मित्र टोडर राम-भक्त थे और इसी नाते वह तुलसीदास के सम्पर्क में आये थे। गोस्वामीजी ने नर-काव्य न रचने का व्रत किया हुआ था परन्तु अपने मित्र टोडर के लिए उन्होंने अपना यह व्रत भी तोड़ दिया। टोडर की मृत्यु पर कवि ने लिखा :

चार गाँव को ठाकुरो, मनको महा महीप ।
तुलसी या कलिकाल में, अथवे टोडर दीप ॥
तुलसी राम सनेह को, सिर पर भारी भार ।
टोडर कांधा न बियो, सब कहि रहे उतार ॥

तुलसी उर-थाला बिमल, टोडर गुन-गन बाग ।

ये दोउ नैनन सीचिहौं, समुझि-समुझि अनुराग ॥

शिव-उपासना की नगरी काशी में राम भक्त तुलसी का टोडर एक सबल और अभिन्न मित्र रहा होगा । उसकी मृत्यु पर कवि के नेत्र छलछला आये और करुण स्वर प्रवाहित हो उठा ।

अकबर के प्रमुख सेनाध्यक्ष रहीम भी, कहा जाता है कि, तुलसीदासजी के अभिन्न मित्र थे । रहीम ने कवि के प्रति श्रद्धा प्रकट करते हुए यह दोहा लिखा था, जिसका हम पीछे तुलसी की माता के विषय में बतलाते समय भी उल्लेख कर चुके हैं ।

सुर तिय नर तिय नाग तिय, अस चाहत सब कोय ।

गोद लिए हुलसी फिरें तुलसी से सुत होय ॥

यह भी किंवदन्ती के आधार पर प्रसिद्ध है कि महाराज मानसिंह भी कभी कभी गोस्वामीजी के दर्शनार्थ आया करते थे । अकबर की भी उनसे भेंट हुई थी, यह भी किंवदन्ती प्रचलित है । राजापुर में गोस्वामी के शिष्य गणपति के वंशजों के पास जो भूमि है और जो घाट की उतराई इत्यादि का एकाधिकार है, कहा जाता है कि यह सब अकबर बादशाह की ही कृपा का फल था । अकबर की साधु और सत्तो में श्रद्धा थी और हो सकता है कि रहीम खानखाना और मानसिंह इत्यादि से तुलसीदासजी की प्रशंसा सुनकर अकबर उनके दर्शनार्थ आये हों । राजपुर यमुनातट पर आगरा और इलाहाबाद के बीच पड़ता है । हो सकता है कि अकबर ने आगरा से इलाहाबाद की यात्रा के दौरान में राजपुर में ठहर कर गोस्वामीजी से भेंट की हो ।

गोस्वामी तुलसीदास एक विद्वान और उदार हृदय व्यक्ति होने के नाते अपने विपरीत विचार रखने वाले व्यक्तियों से भी उसी प्रेम के साथ मिलते और सत्संग करते थे जैसे कि वह राम भक्तों से करते थे । शंकराचार्य के अनुयायी मधुसूदन सरस्वती से उनकी अभिन्नता थी और वह भी गोस्वामी में बड़ी श्रद्धा भक्ति रखते थे । सिद्धांतों में मतभेद होने पर भी उनमें एक-दूसरे के प्रति श्रद्धा का भाव था । मधुसूदनजी कवि के विषय में लिखते हैं :

आनन्द कानने कश्चिज्जंगमस्तुलसी तरुः ।

कविता मंजरी यस्य राम भ्रमरभूषिता ॥

इस पद का काशिराज ईश्वरीप्रसाद नारायणसिंह ने हिन्दी रूपान्तर प्रस्तुत किया है :

तुलसी जंगम तरु लसै, आनंदकानन खेत ।

विकता जाकी मजरी, राम भ्रमर रस लेत ॥

अर्थात् काशी रूपी आनन्दवन में तुलसीदास एक चलता-फिरता तरु है । उस तुलसी रूपी तरु की मजरी उसकी कविता है । उस कविता रूपी मजरी पर

राम-रूपी भ्रमर सर्वदा गूँजता फिरता है। इस प्रकार अपने से विपरीत सिद्धान्तों वाले विद्वान् मधुसूदन सरस्वती ने तुलसी को बहुत निकट से देखा था और साथ ही उनकी कविता का रसास्वादन भी किया था।

गोस्वामी तुलसीदासजी जिन और व्यक्तियों के अधिक निकट सम्पर्क में आये उनमें रामचंद्रिका के लेखक कवि केशव का भी नाम उल्लेखनीय है। कहते हैं कि कवि केशव जब उनसे मिलने आये तो गोस्वामीजी किसी ध्यान में मग्न थे और उनको समुचित आदर न दे सके। इसे अपना अपमान समझकर उन्होंने तुलसीदासजी का अभिमान भंग करने के लिए एक दिन-रात में रामचंद्रिका की रचना की।

भक्तमाल के लेखक नाभादासजी का नाम भी तुलसीदासजी के सम्पर्क में आने वाले व्यक्तियों में उल्लेखनीय है। नाभादासजी ने भक्तमाल में गोस्वामीजी का परिचय दिया है—

त्रेता काव्य निबन्ध करी, सत कोटि रमायन ।

इक अच्छर उद्धरै, ब्रह्म इत्यादि परायन ॥

अब भक्तनि सुख दें, बहुरि लीला बिस्तारी ।

रामचरन रस मत्त, रहत अह निसि व्रतधारी ॥

ससार अपार के पार को, सुगम रूप नौका लयौ ।

कलि कुटिल जीव निस्तार हित बाल्मीकि तुलसी भयौ ॥

नाभादासजी के इस पद से पता चलता है कि उस समय तक कवि काफी ख्याति प्राप्त कर चुका था। भक्तों में उनकी ख्याति यहाँ तक बढ़ चुकी थी कि मीरा ने भी उस समय जब उसके परिवार ने उसके भक्ति-मार्ग में बाधाएँ उपस्थित की तो गोस्वामीजी को ही आदेश के लिए लिखा

श्री तुलसी सब सुख निधान, दुःख हरन गुसाईं ।

बारहि बार प्रनाम करूँ अब हरो शोक समुदाई ॥

घर के स्वजन हमारे जेतै, सबन उपधि बढ़ाई ।

साधु संग अह भजन करन मोहि देत कलेश महाई ॥

बालपने तैं मीराँ कोन्ही गिरघर लाल मिताई ।

सौ तौँ अब छूटत नहिँ क्योहूँ लगी लगन बरियाई ॥

मेरे मात पिता के सम हो, हरिभक्तन सुखदाई ।

हमको कहा उचित करिबो है सो लिखियो समुझाई ॥

मीरा के इस पत्र का तुलसीदासजी इस प्रकार उत्तर देते हैं :

जाके प्रिय न राम बँदेही ।

तजिये ताहि कोटि चैरी सम यदपि परम सनेही ॥

तज्यो पिता प्रह्लाद, विभीषन बन्धु, भरत महतारी ।

बलि गुरु तज्यो, कान्त ब्रज-बनिता, भये सब मंगलकारी ॥

नातो नेह राम सों मनियत, सुहृद सुसेव्य जहाँ लों ।
 अंजन कहा आँख जौ फूटै, बहुतक कहाँ कहाँ लौ ॥
 तुलसी सो सब भाँति परम हित, पूज्य प्राण तें प्यारो ।
 जासों होय सनेह राम-पद एतो मतो हमारो ॥

जीवन मे ख्याति इस प्रकार तुलसीदासजी अपने समय के बहुत से व्यक्तियों के सम्पर्क मे आये और सभी ने उन्हें आदर और सम्मान के साथ देखा । जीवन के उत्तरार्द्ध-काल मे गोस्वामीजी की ख्याति बहुत व्यापक हो गई थी । ऊपर दिये गये मधुसूदन सरस्वती के पद से भी यह झलकता है और इसका आभास उनकी रचनाओ मे भी कई स्थानो पर आया है :

- (१) छार तें सँवारि कै पहार हूँ तें भारी कियो,
 गारो भयो पच में पुनीत पच्छ पाइ कै ।^१
- (२) हौं तो सदा खर को असवार,
 तिहारोइ नाम गयद चढ़ायो ।^२
- (३) घर-घर माँगे टूक पुनि भूपति पूजे पाय ।
 जे तुलसी तब राम बिन ते अब राम सहाय ॥^३

गोस्वामी तुलसीदास इस यश को राम-भक्ति का ही फल और प्रताप मानते थे । दोहावली मे एक जगह उन्होंने लिखा है

माँगि मधुकरी खात ते, सोवत गोड़ पसारि ।
 पाय प्रतिष्ठा बड़ि परी, ताते बाड़ी रारि ॥

समाज मे गोस्वामीजी ने राम-भक्ति के नाते ख्याति प्राप्त की थी और लोग उनके दर्शनों के लिए उत्सुक रहा करते थे । उनका आदर भी समाज मे बहुत होने लगा था । उन्हें लोक सम्मान इतना अधिक मिलना आरम्भ हो गया था कि उनके मन मे उसके प्रति ग्लानि उत्पन्न होने लगी । इसीलिए उन्होंने लिखा :

लोकमान्यता अनल सम, कर तप कानन दाह ।

वह इसे राम-भक्ति मे बाधक समझने लगे थे ।

तुलसी का विरोध जहाँ तुलसी को एक ओर आदर तथा सम्मान देने वालो की कमी नहीं थी, वहाँ दूसरी ओर उनका विरोधी अखाडा भी तैयार हो रहा था । ये लोग फूटी आँखो भी तुलसी की ख्याति को बढ़ता हुआ नहीं देख सकते थे । बिना किसी मतलब के इधर-उधर की बाते करना उनका काम था ।

बिन काज दाहिने बाँये

तुलसीदास का यह विरोध कट्टरपथी रूढ़िवादियो की ओर से होता था ।

-
१. 'तुलसी-ग्रन्थावली', दूसरा खण्ड (कवितावली) पृ० २१५
 २. 'तुलसी-ग्रन्थावली', दूसरा खण्ड (कवितावली) पृ० २१५
 ३. 'तुलसी-ग्रन्थावली', दूसरा खण्ड (दोहावली), पृ० ११४

गोस्वामीजी की उदार धार्मिक भावना उन्हें खलती थी और उसके कारण समाज में फैली हुई उनके पाखण्ड की भ्राति दूर होती थी जिसका प्रभाव उनकी आय और जनता पर उनके प्रभाव, दोनों पर समान रूप से पड़ता था। यहाँ तक कि वैरागी-वेश में रहने से जब तुलसी की जाति तक पर आक्षेप किया गया तो उन्होंने साफ कह दिया।

धूत कहौ अवधूत कहौ रजपूत कहौ जुलहा कहौ कोऊ ।

काहू की बेटी सो बेटा न ब्याहब काहू की जाति बिगार न कोऊ ॥

तथा •

मेरे जाति पाँति न चहौ काहू की जाति पाँति,

मेरे कोहु काम को न हौं कोहु के काम कौ ।

साधु कै आसाधु कै भलौ कै पोच सोच कहा,

का काहू के द्वार परौ, जो हौं सो हौं राम को ।

(कवितावली)

परन्तु इस विरोध की उन्हें चिन्ता नहीं थी ।

जो पै कृपा रघुपति कृपालु की बैर और के कहा सरै ।

तुलसीदास रघुबीर बाहु बल सदा अभय काहू न डरै ।

(विनय पत्रिका)

‘अभय होय जो तुमहि डेराई’ के आधार पर भय उनके पास तक फटक ही नहीं सकता था। उनके रक्षक राम हर समय उनके साथ रहते थे तो फिर भला उन्हें डर किसका।

अलौकिक घटनाएँ गोस्वामीजी के जीवन-काल की कुछ अलौकिक घटनाएँ भी प्रसिद्ध हैं। हनुमानजी और भगवान राम के दर्शन का उल्लेख हम ऊपर कर चुके हैं। कहा जाता है कि हिरण के पीछे दौड़ते हुए धनुर्धर राम और लक्ष्मण के भी स्वामीजी को चित्रकूट में दर्शन हुए हुए थे।

एक कथा प्रसिद्ध है कि एक दिन बादशाह ने गोस्वामीजी से कुछ चमत्कार दिखलाने को कहा। तुलसीदासजी ने इसका उत्तर दिया कि मैं इस प्रकार की करामाते नहीं जानता। इस पर बादशाह ने उन्हें बन्दी कर लिया। तब तुलसीदासजी ने हनुमानजी का स्मरण किया। हनुमानजी का स्मरण करते ही बन्दीगृह को बन्दरो ने घेर लिया और उन्होंने इतना उत्पात मचाया कि बादशाह व्याकुल हो उठा और उसे तुलसीदास की शरण में जाना पड़ा। तब तुलसीदासजी ने कहा कि अब तो यह स्थान बन्दरो का ही हो चुका। इसे अब इन्हीं के लिए छोड़ देना होगा। बादशाह ने तुलसीदासजी की बात मान ली। प्रियदास ने भक्तमाल की टीका में इस घटना का उल्लेख किया है और पदप्रसंग माला में भी इसकी चर्चा है। इस बादशाह का नाम जहाँगीर बतलाया गया है। इसी प्रकार की अन्य बहुत-सी घटनाओं का सम्बन्ध भी गोस्वामीजी के जीवन से जोड़ा

जाता है। इन घटनाओं में कोई सचाई हो या नहीं परन्तु इतना सत्य अवश्य है कि गोस्वामीजी अपने काल में एक प्रसिद्ध धर्मनिष्ठ महात्मा समझे जाते थे।

वृद्धावस्था : कवि ने अपनी कविता में वृद्धावस्था का भी वर्णन किया है। वास्तव में कवि लेखक अपने जीवन पर घटने वाली किसी भी बात को अपने साहित्य में किसी-न-किसी रूप में न दे, यह असम्भव सी ही बात है। कहीं-न-कहीं, किसी-न-किसी रूप में, वह घटना या बात तो आ ही जाती है। गोस्वामीजी लिखते हैं :

१. चैरो राम राय को सुजस सुनि तेरो हर,
पाई तर आइ रह्यौ सुरसरि तीर हौं ॥^१

यह वृद्धकाल की बात है क्योंकि काशी में मरने वाले को स्वर्ग की प्राप्ति होती है। इसीलिए हर का सुयश सुनकर गोस्वामीजी वृद्धकाल व्यतीत करने काशी पहुँच गये थे। परन्तु उनका विश्वास फिर भी राम में ही था और वही उनके इष्टदेव थे।

रोग वर्णन कवि ने, अपनी रोग-स्थिति का भी चित्रण किया है

१. रोग भयो भूत सो, कुसुत भयो तुलसी को,
भूतनाथ पाहि पद पंकज गहतु हौं ॥^२
२. साहसी सरीर के दुलारे रघुबीर जी के
बाँह पीर महाबीर बेगि ही निवारिये ॥^३
३. घेरि लियो रोगनि कुलोगनि कुजोगनि ज्यों,
वासर जलद घनघटा छुकि घाई है ॥^४

तत्कालीन परिस्थिति कवि ने अपनी कविता में यत्र-तत्र देश दशा और तत्कालीन परिस्थितियों पर भी प्रकाश डाला है। ये सभी परिस्थितियाँ उनके जीवन में आईं और उनसे उनका जीवन किसी-न-किसी रूप में प्रभावित हुआ। तभी कवि ने उन्हें अपनी रचनाओं में स्थान दिया

१. ऊँचे नीचे करम धरम अधरम करि,
पेट ही को पचत बेचत बेटा बैटकी ॥^५
२. खेती न किसान को भिलारी को न भोख बलि
बनिज को बनिज नचा कर को चाकरी।

१. तुलसी ग्रन्थावली, दूसरा खण्ड (कवितावली) पृ० २४३
२. तुलसी ग्रन्थावली, दूसरा खण्ड (कवितावली) पृ० २२४
३. तुलसी ग्रन्थावली, दूसरा खण्ड (कवितावली) पृ० २५७
४. तुलसी ग्रन्थावली, दूसरा खण्ड (कवितावली) पृ० २६१-२६२
५. तुलसी ग्रन्थावली, दूसरा खण्ड (कवितावली) पृ० २२५

इसी प्रकार कवि ने देश में फैली गरीबी और बेकारी का अनेकों जगह संकेत किया है।

अन्तिम अवस्था कवि ने, जैसा कि ऊपर कह आये हैं, वृद्धावस्था में रोग और पीडा का चित्रण किया है। साथ ही काशी की महामारी का भी वर्णन है।

सकर-सहर सर नर नारि वारिचर,

विकल सकल महामारी मांजा भई है।^१

परन्तु इन सब का सम्बन्ध कवि की अपने शरीर की बीमारियों से केवल आनुमानिक ढंग से ही जोड़ा जा सकता है, कुछ निश्चयात्मक रूप से नहीं कहा जा सकता। कवि का जीवन्त किंस बीमारी में या किंस प्रकार हुआ, इस विषय में निश्चयात्मक ढंग से कुछ नहीं कहा जा सकता। तुलसीदासजी ने अपने जीवन के अन्तिम समय में क्षेमकरी चिडिया को देखकर यह सबैया कहा था :

ककुम रग सुअग जितो मुखचन्द सों खन्दन होड़ परी है।

बोलत बोल समूढ़ चवै अवलोकत सोच विषाद हरी है॥

गौरी कि गंग विहगिनि बेष कि मजुल मूरति मोद भरी है।

पेषु सप्रेम पयान समै सब सोच विमोचन छेमकरी है॥

तुलसीदासजी ने अपने मरते समय जो अन्तिम शब्द कहे वे इस प्रकार हैं।

राम नाम जस बरनि कै, भयो अहत अब मौन।

तुलसी के मुख बीजिये, अबही तुलसी-सोन॥

गोस्वामीजी की मृत्यु-तिथि के विषय में एक दोहा बहुत ही प्रसिद्ध है। उसे हम यहाँ उद्धृत करते हैं।

सबत सोलह सैं असी, असी गग के तीर।

सावन शुक्ला सप्तमी, तुलसी तजै शरीर ॥

यही दोहा मूल गोसाईं चरित्र में कुछ दूसरे प्रकार से है :

संबत् सोलह सैं असी, असी गग के तीर।

सावन स्यामा तीज शनि, तुलसी तजे सरीर ॥

गणना के आधार पर पहली की अपेक्षा यह दूसरी तिथि ही अधिक ठीक निकलती है। गोस्वामीजी का देहावसान इस प्रकार श्रावण कृष्णा तृतीया सबत् १६८० को हुआ। परन्तु यह तिथि भी निश्चित रूप से सत्य नहीं मानी जा सकती क्योंकि इसके निर्णय पर अभी तक विद्वानों में मतभेद नहीं हो पाया है।

तुलसी की प्रकृति . गोस्वामीजी के जीवन चरित्र पर संक्षेप में हम ऊपर विचार कर चुके हैं। उसीके आधार पर अब हम उनकी प्रकृति के विषय में भी साधारण ज्ञान प्रस्तुत करने का प्रयास करते हैं। बालकाल से ही घर त्यागने पर गोस्वामी साधु सन्तो की सगति में रहने लगे थे। यह वैष्णव सत थे,

इस पर भी अधिक प्रकाश डालने की आवश्यकता नहीं है। गोस्वामीजी का जीवन आडम्बरविहीन था और उनकी प्रकृति बहुत ही सरल थी। इस सरलता के आधार पर उन्होंने रामायण को भाषा में लाकर सरल ढंग से सरल जनता के सम्मुख प्रस्तुत किया और आचार्य लोगो की दृष्टि में स्वयं को एक कटक बना लिया। भगवान की भक्ति के क्षेत्र में आपने जाति पाँति के बन्धनों को नहीं माना। तुलसीदासजी निरभिमानी व्यक्ति थे और उन्हें अपने जीवन की हर परिस्थिति पर सन्तोष रहता था। वह सभी से प्रेम-भाव प्रदर्शित करते थे, चाहे उसकी उनकी मान्यताओं और विचार में आस्था हो या नहीं। उनके जीवन का एकमात्र उद्देश्य ही भगवान की चर्चा था और उसीमें वह हर समय लीन रहते थे। उन्होंने लिखा :

सूधे मन सूधे बचन, सूधी सब करतूति ।

तुलसी सूधी सकल बिधि, रघुवर प्रेम प्रसूति ॥

(दोहावली)

नम्रता उनके जीवन में कूट-कूटकर भरी थी। सरल जीवन लेकर ही यह कवि दास्य-भावना से इतना ऊपर उठ सका। कवि स्वयं भी कहता है।

१. संत सरल चित जगत हित जानि सुभाउ सनेहु ।

बाल विनय सुनि करि कृपा, राम चरन रति देहु ॥^१

२. भाषा भनति मोर मति। हँसिबे जोग हँसे नहीं खोरी ॥^२

३. वंचक भगत कहाइ राम के। किंकर कचन कोह काम के ॥^३

आत्म विश्वास - गोस्वामी तुलसीदास में जबरदस्त आत्मविश्वास था। दास को अपने भगवान राम पर हर समय विश्वास था और उनकी भावना थी कि उनके लोकरजक, लोकपालक और लोकरक्षक इष्टदेव हर समय उनके साथ रहते हैं। उनका रक्षा-कर सिर पर लेकर ही भक्त तुलसीदास लोक में विचरण करते हैं, फिर भला उन्हें भय किस बात का ? कवि कहता है।

१. कौन की त्रास करै तुलसी जो राखि है राम तो मारि है कोरे ॥^४

२. राखि हैं राम कृपालु तहाँ, हनुमान से सेवक हैं जेहि केरे ॥^५

नाक रसातल भूतल में रघुनायक एक सहायक मेरे ॥

१. तुलसी ग्रन्थावली, पहला खण्ड (मानस) पृ० ४

२. तुलसी ग्रन्थावली, पहला खण्ड (मानस) पृ० ७

३. तुलसी ग्रन्थावली, पहला खण्ड (मानस) पृ० ९

४. तुलसीग्रन्थावली, दूसरा खण्ड (कवितावली) पृ० २१३

५. तुलसी-ग्रन्थावली, दूसरा खण्ड (कवितावली) पृ० २१३

इस प्रकार राम के भरोसे तुलसी को किसी प्रकार की भी चिन्ता नहीं है और वह निश्चिन्त हो पैर फैलाकर सोता है।

सारांश उक्त विवरण के आधार पर यह निश्चित होता है कि महाकवि तुलसीदासजी हुलसी माता के पुत्र थे। इनका जन्म किसी उच्च वर्ण में हुआ था। आत्म-ग्लानि से अपने कुल को कवि ने 'मगन कुल' ही कहा है। यह ब्राह्मण कुल हो सकता है। इनका बालकपन का नाम रामबोला था, जो बाद में तुलसीदास के रूप में परिणित हो गया। माता-पिता के प्यार तथा सरक्षण से वह बाल्यावस्था से ही वंचित हो गये थे। इसके कारण इनका बाल-जीवन भी माँगते-खाते ही कष्टमय परिस्थितियों में व्यतीत हुआ। रोटियों तक के लिए कभी-कभी इन्हे तरसना पड़ जाता था। द्वार-द्वार पर भिक्षा माँगकर यह जीवन-यापन करते रहे। भ्रमण करते हुए यह नरहरि गुरु के पास पहुँचे और उन्होंने शूकर-क्षेत्र में उन्हें राम-कथा सुनाई। परन्तु इस समय यह बालक ही थे और गम्भीर बातों को समझना इनके लिए कठिन था।

बड़े होने पर इन्होंने अपना विवाह किया। 'मेरे ब्याह न बरेखी' पक्ति के आधार पर कुछ विद्वान् यह भी मानते हैं कि इनका विवाह हुआ ही नहीं, परन्तु हमारा मत इसके विपरीत है। इस पक्ति का अर्थ हम यही लगाते हैं कि 'हमें किसी का विवाह इत्यादि नहीं करना है क्योंकि हमारे कोई सन्तान इत्यादि नहीं है और हम गृहस्थ से सम्बन्ध-विच्छेद कर चुके हैं। बाह्य-साक्ष्य और जनश्रुति के आधार पर तुलसीदासजी का विवाह होना ही प्रमाणित होता है।

कवि ने अपने वैराग्य से पूर्व की कथा पर प्रकाश नहीं डाला। वैराग्य की दशा और पर्यटन का आपने अच्छा-खासा वर्णन किया है। शूकर-क्षेत्र से आपने राम-कथा सुनी और तभी से उसे अपने मन तथा हृदय में स्थान देकर साहित्य की पृष्ठ-भूमि बनाया। यात्रा के दौरान में यह चित्रकूट, काशी, वारिपुर, दिगपुर, अयोध्या आदि स्थानों को गये।

गोस्वामीजी के जीवन का पूर्वार्ध जहाँ माँगते-खाते कष्ट में व्यतीत हुआ, वहाँ इनका उत्तरार्ध काफी सुख-चैन से कटा। जीवन के अन्तिम दिनों में इन्हे बाहु-पीर हुई और उसके शमन के लिए आपने शिव, पार्वती, राम और हनुमान की स्तुति की।

गोस्वामीजी ने अपनी समकालीन परिस्थितियों पर भी प्रकाश डाला है। लोग धर्म-विमुख होते जा रहे थे। देश में बेकारी थी। जीविका बड़ी ही कठिनाई से प्राप्त होती थी। किसान को खेती करना कठिन था और भिखारी को भीख नहीं मिलती थी। अनेकों पन्थ और पाखण्डों का जोर था। काशी में माहमारी फैली थी, उसका भी कवि ने चित्रण किया है।

रामचरित मानस की रचना आपने सवत् १६३१ में की। सवत् १६४२ में आपने 'पार्वती-मंगल' की रचना की। शेष ग्रन्थों की रचना के समय के विषय में संकेत नहीं मिलता।

जीवन के अन्तिम काल में गोस्वामीजी का यश काफी दूर-दूर तक फैल चुका था। इनकी ख्याति काफी बढ़ चुकी थी। समकालीन राजे महाराजे और मुगल बादशाहों में भी इनका सम्मान होने लगा था।

गोस्वामीजी आत्माभिमानी, नम्र-स्वभाव के व्यक्ति थे। अपने लिए कवि ने कूर, काहली दगाबाज कूरर इत्यादि शब्दों का प्रयोग किया है। यह आत्म-ग्लानि कवि में अपने पूर्ववर्ती जीवन के कारण पैदा हुई मालूम देती है।

गोस्वामीजी की मृत्यु-तिथि अनिश्चित है। महाप्रयाण के समय आपने क्षेम-करी पक्षी को देखा था। जीवन के अंत समय में भी राम-नाम इनके मुख पर था-जो निश्चित तिथि आज इनकी मृत्यु के सम्बन्ध में मानी जाती है, वह श्रावण कृष्ण तृतीया सवत् १६८० है।



राजनैतिक स्थिति बाबर ने जिस समय भारत पर आक्रमण किया तो भारत में कोई भी बड़ी सगठित सत्ता नहीं थी। देश बहुत से छोटे-छोटे राज्यों में विभक्त था। उसे राजपूतों से टक्कर लेनी पड़ी, जिसमें उसे आंशिक सफलता मिली। उसके पश्चात् हुमायूँ के जमाने में स्थिति और भी खराब रही। हुमायूँ के बाद अकबर का शासन-काल आया जिसमें आकर देश की स्थिति कुछ सुधरी। अकबर ने बीस वर्ष तक अपनी पूरी शक्ति देश को सगठित करने में खर्च की।

अकबर का शासन-काल मुगल जमाने का स्वर्ण-युग कहलाता है। अकबर के जमाने में कितने ही हिन्दू राजाओं ने उसका आधिपत्य स्वीकार कर लिया। सन् १५६२ में वर्तमान् जयपुर महाराज के पूर्वज आमेर के राजा बिहारीमल ने अकबर के दरबार में भेंट की थी। इन्होंने अपनी लड़की मुगल-सम्राट को दी। अकबर के हरम में और भी हिन्दू ललनाएँ थीं। अकबर के बाद जहाँगीर के हरम में भी हिन्दू रानियाँ थीं।

इससे स्पष्ट है कि इस समय में हिन्दुओं की स्थिति काफी खराब थी और राजे-महाराजे विवश होकर मुगल बादशाहों की आधीनता स्वीकार करते चले जा रहे थे।

हिन्दू राजाओं की गिरावट क्षत्रियों का आत्माभिमान धीरे-धीरे विलुप्त होता जा रहा था। मुगलों का आधिपत्य स्वीकार करते ही इनके जीवन में सघर्ष का लोप होने लगा और इनका जीवन धीरे-धीरे विलासिता की ओर अग्रसर हुआ। नाच-रंग में जीवन व्यतीत होने लगा और वह सब होता था जनता की छाती पर, जनता के शोषण से। इन राजाओं के दरबारों में इस काल के अन्दर जो साहित्य पनपा वह इनकी अपनी प्रशंसा का रीतिकाव्य था, जिसका प्रधान लक्ष्य, राजाओं का मनोरंजन और राधा-कृष्ण का नाम लेकर उन राजे और उनकी प्रेमिकाओं का चित्रण करना होता था। इन राजाओं के जीवन से उनका कर्तव्य धीरे-धीरे विलुप्त होता जा रहा था। उन्हें बाहर से किसी के हमले का भय नहीं था। अपनी फौज की ताकत से वे जनता पर मनमाना अत्याचार कर

सकते थे। उनका जीवन उनके रनिवासो तक ही सीमित होता चला जा रहा था।

समाज पर प्रभाव : इस राजनैतिक परिस्थिति का समाज पर भी प्रभाव पड़ना शुरू हो गया था। 'यथा राजा तथा प्रजा' की कहावत पूर्ण रूप से चरितार्थ होती जा रही थी। हिन्दू जनता पतनोन्मुख थी। दास्य वृत्ति जनता में घर करती जा रही थी। स्वाभिमान का लोप और शासको के रग में अपने को रगने की प्रणाली प्रतिलक्षित होने लगी थी।

“प्रत्येक सामन्त की मृत्यु पर उसकी सम्पत्ति हड़प लेने की (एसचीट सिस्टम) प्रथा के कारण न जाने कितने हिन्दू राज्यों का उन्मूलन हो रहा था। सरदार के मरते ही उसकी भूमि राजा की हो जाती थी और उसका फल यह होता था कि अनेकानेक परिवार अनाथ होते जाते थे। उन्हें भीख माँगने के अतिरिक्त और मार्ग न सूझता था। सरदार के जीवन काल में भी भूमि अपहरण प्रणाली का समाज-घातक परिणाम होता था। सरदार लोग गुलछरें उड़ाते थे और नैतिक पतन के गर्त में गिरते जाते थे। वे सोचते थे कि जब मेरे परिवार को हमारे न रहने पर कुछ भी न मिलेगा तो क्यों न हम अपने जीवन-काल में ही उसे उड़ा डालें। परिणामतः इस प्रथा ने देश के कितने ही परिवारों की आर्थिक उन्नति एवं सामाजिक प्रतिष्ठा पर भारी कुठाराघात किया।”^१

देश के कृषको की दशा भी खराब थी। उनकी आवश्यकताओं की उपेक्षा करके लगान वसूल किया जाता था। कर्मचारी लोग अपनी लूट-खसोट अलहदा लगाये रहते थे। कई प्रकार के अबवाबों को देते-देते किसान लोग परेशान थे। दुर्भिक्ष इत्यादि की आफतें भी प्रजा पर आती रहती थी और सरकार की ओर से उसे दूर करने का कोई उपाय नहीं होता था। यातायात की कठिनाई के कारण उसका वैसे दूर भी होना कठिन था। दुर्भिक्षों के साथ-साथ महामारी भी कभी-कभी फैल जाती थी, जिनमें लोग तड़प-तड़प कर जान देते थे और उसको रोकने का कोई उपाय नहीं होता था। सन् १६१६ से सन् १६२४ तक जहाँगीर के शासन-काल में एक भयानक महामारी फैली जिसका प्रकोप लाहौर, सरहिन्द, दिल्ली इत्यादि होता हुआ भास्त के अन्य नगरों में भी पहुँचा। इस महामारी में अगणित प्राणियों को अपनी जाने गँवानी पड़ी।

तीर्थ-स्थानों और देवालयों की स्थिति इस काल में सिद्धों और ब्राह्मणों का पाखण्ड और जनता का धार्मिक अन्धविश्वास बहुत जोर पर था। धर्म के नाम पर अनाचार पराकाष्ठा को पहुँचा हुआ था। शाहजहाँ के प्रारम्भिक शासन-काल में प्रेको बरनियर नामक यात्री भारत आया था। बरनियर ने आठ नौ दिन जगन्नाथपुरी में रहकर रथ-यात्रा के मेले को देखा। उसका वर्णन करते

१. सर यदुनाथ सरकार, 'मुगल एडमिनिस्ट्रेशन', पृ० १६५।

हुए वह लिखता है कि वहाँ पर जनता की भीड़ लगभग डेढ़ लाख के करीब थी। इस अवसर पर एक विमान बनाया जाता था। उसे चौदह या सोलह पहियों के रथ पर अधिष्ठित करके उसमें अलंकृत जगन्नाथजी की प्रतिमा को एक मन्दिर से दूसरे मंदिर तक ले जाया जाता था। इस रथ को आदमी ही खींचकर ले जाते थे।

इस भीड़ में जो लोग पिसकर मर जाते थे वे सीधे स्वर्ग प्राप्त करते थे, ऐसी जनता की धारणा थी। बल्कि कुछ अन्ध-विश्वासी लोग तो अपने आप आगे आकर रथ के पहियों के नीचे गिरकर मर जाते थे। ब्राह्मणों ने उस अन्ध-विश्वास को जनता में फैलाया हुआ था।

ब्राह्मणों का पाखंड और अनाचार पराकाष्ठा को पहुँचा हुआ था। ये लोग भोली जनता द्वारा धर्म के मर्मज्ञ होने के नाते आदर की दृष्टि से देखे जाते थे। इनकी काली करतूतों को समझना भोली जनता के लिए कठिन था। “इनके पाखंड के कई मार्ग थे, जैसे, ये ब्राह्मण किसी लावण्यवती युवती को चुन लेते और अन्ध-विश्वासियों के मन में यह विश्वास जमा देते कि वह रमणी जिस मन्दिर में जगन्नाथ जी पधराये जाएँगे उसी में उनकी पत्नी बनेगी। रात्रि में जगन्नाथजी उसके पास अवश्य आएँगे। रमणी को आज्ञा देते कि जिस समय जगन्नाथजी आएँ, उनसे पूछना कि वर्ष किस प्रकार बीतेगा, कैसी धूमधाम रहेगी, कैसी प्रार्थनाएँ होगी और उनकी अर्चना के लिए कितने दान की आवश्यकता पड़ेगी। रात्रि के दूसरे प्रहर में मन्दिर के किसी छोटे पक्ष-द्वार से इन्हीं ब्राह्मणों का सरदार प्रवेश करता और उसके द्वारा पूछे गये प्रश्नों का आवश्यक उत्तर देकर उसका पूर्ण विश्वास बनाये हुए चला जाता। साथ ही यह धूर्त ब्राह्मण उस सीधी-सादी स्त्री का सतीत्व भी अपहरण करता। दूसरे दिन वह रमणी भी जगन्नाथजी की पत्नी के रूप में उनकी प्रतिमा के साथ रथ में दूसरे मन्दिर की ओर ले जाई जाती थी। वहाँ ब्राह्मण लोग भीड़ के सामने चिल्लाकर पूछते कि जगन्नाथजी ने रात्रि में तुम से क्या-क्या बातें की?”^१

इस प्रकार की घटनाओं के अतिरिक्त रथ के सामने वेश्याओं का नृत्य होता था। यात्री लिखता है कि “उसने और भी बहुत-सी रमणियों को देखा, जो सामान्य विभाग में रखी गई थी। वे किसी बाहरी आगन्तुक, हिन्दू, मुसलमान या ईसाई यात्रियों के उपहार को उपेक्षणीय समझी जाती थी। उनका विश्वास था कि वे देवल के पुजारी अथवा देवल के चारों ओर भस्म रमाकर बैठे हुए बड़े-बड़े जटाधारी सिद्धों को अर्पित हैं।”^२

१. तुलसीदास और उनका युग, पृ० ६-७।

२. तुलसीदास और उनका युग, पृ० ३०६

यह दशा थी देवालयों की और उनके अन्दर पलने वाले ब्राह्मण-वर्ग की । पाखण्डी योगियों की तो कुछ पूछो ही नहीं । वे लोग अपना अलग ही रंग जमाए भोली जनता को उल्लू बनाने में लगे थे । तमाम शरीर में भस्म लगाकर बेघडक नगे धूमते थे, या लम्बी-लम्बी जटाएँ बाँधे विचित्र मुद्रा में आसीन नग्न काले कराल से खौफनाक बने किन्हीं पेड़ों के नीचे तालाबों के किनारे पड़े रहते थे और अपने पास आने वाले गृहस्थों को ठगना इनका पेशा था ।

वर्णाश्रम-धर्म की स्थिति वर्ण-व्यवस्था का पतन हो रहा था । मुसलमानों के आने से पहिले बुद्ध और जैन धर्म का आघात हो चुका था । इस प्रभाव से टक्कर लेने के लिए सायण, मध्व, उच्चट, दुर्गा, आनन्दतीर्थ, भट्ट भास्कर इत्यादि अपने भाष्य लेकर सामने आये और वैदिक धर्म की गिरावट को सम्भालने का प्रयास किया । वेदों के भाष्यकारों के अतिरिक्त कुछ धर्म-सुधारकों ने स्मृतियों के भाष्य किये और उन पर निबन्ध लिखकर हिन्दू धर्म की रक्षा की । इन विद्वानों ने निष्प्राण शरीर में दुबारा प्राणों की प्रतिष्ठा की । प्राचीन सामाजिक नियमों का एक बार फिर से पुनरुद्धार किया । मेधा-तिथि, कुल्लूक भट्ट, विज्ञानेश्वर, हेमाद्रि, रघुनन्दन आदि ने बड़े परिश्रम के साथ हिन्दू धर्म-व्यवस्था को सम्भाला । इसी समय कुछ दर्शन-शास्त्र के आचार्यों ने भी जन्म लिया । इनमें जगत् गुरु शंकराचार्य का नाम विशेष उल्लेखनीय है । आपने एक बार फिर से भूली-भटकी जनता को उद्बोधित किया और इन्हीं के प्रभाव से बुद्ध-धर्म का पतन हुआ । शंकराचार्य ने चार मठ स्थापित किए और उन्हीं मठों से अपने धर्म तथा अपनी मान्यताओं का प्रचार प्रारम्भ किया । षट्-दर्शन के सम्प्रदायों की फिर से स्थापना हुई और जनता को समझाने के लिए उनके अनेकों भाष्य हुए ।

हिन्दू-धर्म के पुनरुत्थान में जहाँ एक ओर तत्त्वदृष्टा शंकराचार्य के दर्शन का प्रभाव हुआ वहाँ दूसरी ओर भक्ति-सम्प्रदायों के आचार्यों का योग भी कुछ कम महत्त्वपूर्ण नहीं है । श्री रामानुजाचार्य, विष्णुस्वामी, बल्लभाचार्य, विट्ठल-नाथजी, हितहरिवंश इत्यादि ने हिन्दू-धर्म को सर्वनाश की ओर जाते हुए रोका । मुसलमानी शासन का जोर-जब्र सिर पर होने पर भी हिन्दू-धर्म की जड़ों को पानी देना इन्हीं महानुभावों का काम था ।

जब मुसलमान पूरी तरह से भारत में जम गये, तो दोनों धर्मों में सामंजस्य स्थापित करने वाली प्रवृत्ति ने जन्म लिया और ऐसे सुधारक सामने आये जिन्होंने इस दिशा में प्रयास किया । दोनों धर्मों के मतभेदों को मिटाने की ओर इन विचारक-सत्तों और भक्तों का ध्यान गया और बहुत कुछ हृद तक जनता की भावना उनकी विचार-धारा से प्रभावित भी हुई । धार्मिक रूढ़ियाँ उनके मार्ग में बाधाएँ बनकर आईं । इस दिशा में कबीर-पंथ और सूफी-पंथ उल्लेखनीय हैं ।

मुगल शासकों का प्रभाव : मुगल-शासन-प्रणाली पूर्णरूपेण एक सैनिक शासन प्रणाली थी जिसका समाज की नैतिक, सामाजिक तथा आर्थिक उन्नति से बहुत

कम सम्बन्ध था। जैसा कि ऊपर दिए गए विवरणों से पता चलता है, राज्य-सत्ता न बीमारियों को रोक सकती थी, न कर्मचारियों की घूसखोरी को रोक सकती थी, न कृषकों की दशा को सुधार सकती थी, न मन्दिरों और तीर्थ-स्थानों में फैले व्यभिचारों को रोक सकती थी, बस उसका काम तो राजा-महाराजों को परास्त करना भर ही था। ऐसी दशा में शासन और जनता का पारस्परिक सम्पर्क कुछ भी नहीं था। यह शासन-प्रणाली अरब और फारस के बादशाहों के आदर्श को मानने वाली शासन-प्रणाली थी, पूर्ण रूप से सैनिक शासन-प्रणाली। यह एकतंत्रीय सत्ता थी, जिसका सूत्र व्यवित-विशेष के हाथों में रहता था।

इस प्रकार प्रजा से शासक का सम्बन्ध ना के बराबर ही था। शासक की इस उदासीनता के फलस्वरूप प्रजा में खुशहाली आ ही नहीं सकती थी। समाज के सामने जहाँगीर और अकबर के रूप में विलासी सम्राट थे, जिनका प्रभाव सामंतों, सरदारों और छोटे कर्मचारियों पर क्रमशः पड़ता था।

देश की दशा और धर्माचार्य देश की ऐसी स्थिति में समाज गिर रहा था, धर्म के क्षेत्रों में पाखंड फैल रहा था, राजकीय सत्ता अपना सम्बन्ध समाज की गिरावट से और अनीति से नहीं रखती थी। इन परिस्थितियों में समाज गिर रहा था। लोगों का आचरण बराबर पतनोन्मुख था। देश में निराशा का साम्राज्य छाया हुआ था। धर्म की शृंखलाएँ ढीली पड़ती जा रही थी। धर्म के नाम पर पाखंड का बोलबाला था। जनता की भाषा संस्कृत न होने से टूटे-फूटे श्लोकों को रटकर पाखंडी ब्राह्मण जनता में खूब लूटमार मचाये रहते थे।

इस समय तक आते-आते समाज में उच्च और सामान्य वर्गों की व्यवस्था हो चुकी थी। इनमें पारस्परिक भेद पैदा हो चुका था और उसमें कटुता भी आने लगी थी। उच्च वर्ग के लोगों ने निम्न वर्ग के लोगों को मानवीय अधिकारों से भी वंचित कर देना प्रारम्भ कर दिया था। इन उच्च और सामान्य वर्गों में ईश्वर के मूर्त और अमूर्त रूप को लेकर अनेकों प्रकार के बखेड़े खड़े हो गये थे। आस्तिक और नास्तिक स्वरूप को लेकर भी सामान्य जनता में कई प्रकार की विचारधाराएँ पैदा हो चुकी थी।

यहाँ तक समझ लेना चाहिए कि ईसा की छठी शताब्दी से लेकर ग्यारहवीं शताब्दी तक भारत की जनता विचार-धारा के विचार से एक प्रकार पूर्ण रूप से नास्तिकों के हाथों में जा चुकी थी। बौद्ध-धर्म के प्रचार से सहजयान, बज्रयान, निरजन्म-पथ-धारी इत्यादि धाराओं का वेग देश में बढ़ रहा था। इस वेग को रोकने और एक बार फिर से भारत में ब्राह्मण-धर्म का पुनरुद्धार करने का कार्य जगद्गुरु शंकराचार्य ने किया, परन्तु शंकराचार्य द्वारा प्रवाहित धारा पूर्ण रूप से आचार्यों की धारा मात्र थी और उसका किसी भी प्रकार का प्रभाव सामान्य वर्गों पर नहीं हुआ। उच्चवर्गों पर उसका प्रभाव हुआ और जहाँ तक विद्वानों

मे सैद्धान्तिक आधार का प्रश्न था, उन्होंने बौद्ध-धर्म का खोखलापन उन पर पूर्ण रूप से जाहिर कर दिया ।

शंकराचार्य के पश्चात् जो आचार्य आए और जिनके मतों का प्रभाव उच्च तथा सामान्य वर्गों पर समान रूप से हुआ, उनके मत शंकराचार्य के मत के समर्थन में न होकर प्रतिक्रिया मात्र थे । इन सभी आचार्यों के दार्शनिक वादों में मतभेद था, परन्तु सभी ने साधना के क्षेत्र में भक्ति को प्रधानता दी । रामानुजाचार्य ने साधना में ज्ञान को प्रधानता दी ।

बौद्ध-धर्म की विमृष्टल धाराओं के प्रति यवनो के भारत में बढ़ने वाले प्रभाव के फलस्वरूप बहुत बड़ी प्रतिक्रिया देखने को मिलती है । इसका प्रभाव जनता तथा विचारकों, दोनों पर समान रूप से दिखलाई देता है । उत्तर भारत में नाथ-पथ और दक्षिण-भारत में लिंगयात आदि धर्मों का उदय इसी प्रतिक्रिया के फलस्वरूप माना जाना चाहिए ।

शंकराचार्य शंकराचार्य ने अद्वैत सिद्धान्त का प्रतिपादन किया है । माया-वाद का प्रवर्तक और आचार्य भी इन्हे ही माना जाता है । आपने जगत् को मिथ्या कहा है और ब्रह्म तथा जीव में कोई भी तात्त्विक भेद नहीं माना । आपने माया का आवरण और विक्षेप दो रूप में चित्रण किया है । आवरण माया की वह शक्ति है जो जीवात्मा की दृष्टि से ईश्वर को छुपा देती है । यह ब्रह्म को एक प्रकार से ढक्कर जीव की भौतिक दृष्टि से ओझल कर देती है । विक्षेप माया की वह शक्ति है जिसका सहारा लेकर ब्रह्म जगत् का निर्माण करता है । जहाँ तक जीवात्मा का सम्बन्ध है उसे शंकराचार्य ने नित्य माना है । ब्रह्म से जीवात्मा का सर्वदा एक्य रहता है । आत्मा चैतन्यस्वरूप है । जीव शरीर का अध्यक्ष है और कर्म-फल के अनुसार शरीर में प्रवेश करता है, तथा उसका त्याग करता है । जीव की दो प्रकार की प्रवृत्ति होती हैं, अतर्मुखी तथा बहिर्मुखी । जब जीव अतर्मुखी प्रवृत्तियों के आधीन कार्य करता है तो उसका झुकाव ब्रह्म की ओर होता है और जब वह बहिर्मुखी प्रवृत्तियों के आधीन आचरण करने लगता है तो उस पर आवरण अर्थात् माया का प्रभाव बढ़ने लगता है और वह ब्रह्म से विमुख होकर दुनिया में फँसने लगता है । शंकराचार्य ने ब्रह्म-प्राप्ति के साधनों में कर्म, भक्ति और ज्ञान के क्षेत्र में ज्ञान को प्रधानता दी है ।

रामानुजाचार्य रामानुजाचार्य का जन्म सवत् १०७४ में श्रीपरम-वट्टूर में हुआ था । मद्रास से २६ मील की दूरी पर पश्चिम की ओर यह स्थान स्थित है । इन्हे शेष का अवतार माना जाता है । कजीवरम में शंकरमतानुयायी श्री यादव-प्रकाश को आपने अपना गुरु बनाया और उन्हीं से शिक्षा प्राप्त की, परन्तु अन्त में यह उनके मतानुयायी न बन सके । इनकी सहमति उनके सिद्धांतों में न हुई । यामुनाचार्य के पश्चात् अपने सम्प्रदाय के यह आचार्य हुए । इनके तीन प्रसिद्ध ग्रन्थ वेदार्थ-संग्रह, श्री-भाष्य और गीता-भाष्य हैं । इन्होंने दो बार

भारत की यात्राएँ की। अपने जीवन के अंतिम दिन आपने श्री रगम (त्रिचना-पल्ली) में बिताए। इनकी मृत्यु स० ११९४ में हुई।

सिद्धान्त. रामानुजाचार्य की मान्यता श्रुति-प्रमाण में अवश्य है, परन्तु दर्शन के क्षेत्र में इनका शंकराचार्य से मतभेद है। यह चित, अचित और ईश्वर अर्थात्—जीव, प्रकृति और ब्रह्म तीनों को अनादि मानते हैं। आपके मतानुसार ईश्वर सर्वान्तरयामी है, परन्तु उसके साथ-ही-साथ जीव तथा प्रकृति भी नाशवान नहीं है, ये नित्य और स्वतंत्र हैं। यह अवश्य है कि स्वतंत्र होने पर भी ये ईश्वराधीन हैं। कर्म करने के लिए जीव स्वतंत्र है, परन्तु अपने कर्मों का फल भोगने के लिए स्वतंत्र नहीं। आपके मतानुसार उपनिषद-प्रतिपाद्य ब्रह्म सगुण ब्रह्म ही है। जहाँ ईश्वर चिद्-चिद् के सम्बन्ध का प्रश्न है, वहाँ श्री-भाष्य^१ में चिद्-चिद् को विशेषण और ईश्वर को विशेष्य माना है। यही कारण है कि रामानुजाचार्य के मत का नामकरण भी विशिष्टाद्वैत के रूप में प्रतिपादित तथा प्रतिष्ठित हुआ। इनके मतानुसार ईश्वर स्वेच्छा से जगत् का उत्पादन करता है। प्रलय के समय जीव और प्रकृति सूक्ष्म रूप धारण करके परब्रह्म में विलीन हो जाते हैं। इस प्रकार सूक्ष्म रूप को 'कार्यावस्थ' ब्रह्म कहते हैं।

शंकराचार्य के ही समान रामानुजाचार्य ने भी मनुष्य का मुख्य लक्ष्य मुक्ति-प्राप्ति माना है, परन्तु मुक्ति प्राप्त करने के साधनों में जहाँ शंकराचार्य ने ज्ञान को प्रधानता दी है वहाँ रामानुजाचार्य ने भक्ति को अपनाया है। कबीर-कालीन सत तथा महात्माओं की धार्मिक विचार-धारा को जितना रामानुजाचार्य की भक्ति तथा प्रपत्ति प्रभावित कर सकी, उतना प्रभाव शंकराचार्य की ज्ञानाश्रयी धारा का नहीं हुआ। कबीरदास जी ज्ञान-मार्गी होने पर भी भक्ति-भावना से प्रभावित हुए बिना न रह सके।

मध्वाचार्य. मध्वाचार्य का जन्म सवत् १३१४ (सन् १२४७) में मंगलौर से ६० मील उत्तर की ओर उदीपी में हुआ था। यह द्वैतवाद के प्रतिपादक थे। उन्होंने अपने सिद्धान्त अधिकतर भागवत-पुराण से लिए थे। यह वायु के अवतार माने जाते हैं।

सिद्धान्त आपने द्वैतवाद के आधार पर ब्रह्म-सम्प्रदाय की नींव डाली और उस सम्प्रदाय का आरम्भ आपकी ही विचारधारा से हुआ। विष्णु को आप साक्षात् ब्रह्म मानते थे। अनन्त गुणों का भंडार आपने विष्णु को ही कहा है। विष्णु में सजातीय और विजातीय सभी गुण विद्यमान हैं। वह ससार के जीवों से विलक्षण है और नाना रूप धारण करता रहता है। लक्ष्मी परमात्मा की शक्ति है, उसके आधीन है, परन्तु उससे सर्वथा भिन्न है। वह जीव को सासा-

रिक मानते हैं और मुक्ति प्राप्त करना जीव का परम लक्ष्य है। मुक्ति होने पर जीव ब्रह्म को प्राप्त हो जाता है। रामानुजाचार्य के ही समान यह भी भक्ति को ही ब्रह्म-प्राप्ति का मुख्य साधन मानते हैं। मध्यकालीन आध्यात्मिक विचार-धारा पर आपका काफी प्रभाव पड़ा। कृष्ण-साहित्य को इस विचारधारा ने प्रभावित किया, परन्तु इसमें राधा को वह स्थान प्राप्त नहीं था जो उसे बाद में जाकर हुआ। मध्वाचार्य के दो प्रधान ग्रन्थ वेदान्त-सूत्र पर भाष्य और अनुभाष्य हैं।

विष्णु स्वामी विष्णु स्वामी के जीवन के विषय में अधिक सामग्री उपलब्ध नहीं है। संभवतः यह भी दक्षिण के ही निवासी थे। महाराष्ट्र-भक्त ज्ञानेश्वरी के रचयिता ज्ञानेश्वर महाराज से आप तीन वर्ष आयु में बड़े थे^१। और ज्ञानेश्वर महाराज का आविर्भाव-काल सन् १३२० के लगभग माना जाता है।^२ इस प्रकार विष्णुस्वामी का समय भी सन् १३२० के लगभग ही ठहरता है। यह समय लगभग सवत् १३७७ के आसपास का था। कहा जाता है कि यह ज्ञानेश्वर महाराज के गुरु थे, परन्तु इसका कोई पुष्ट-प्रमाण उपलब्ध नहीं है।

सिद्धान्त : विष्णुस्वामी मध्वाचार्य के ही मतावलम्बी थे। आपने अद्वैतवाद से शक के मायावाद को पृथक् करने का प्रयास किया है। विशेष रूप से आपने राधा और कृष्ण की ही भक्ति को महत्त्व दिया है। विष्णुस्वामी का प्रभाव विद्यापति तथा चण्डीदास की कविता पर स्पष्ट रूप से पड़ा। इन्होंने गीता, वेदान्त-सूत्र और भागवत-पुराण पर भाष्य लिखे। आपने सर्वप्रथम कृष्ण के साथ राधा की स्थापना की।

निम्बार्काचार्य निम्बार्काचार्य का जन्म बारहवीं शताब्दी में हुआ। यह तेलगू प्रदेश से आकर वृन्दावन में बस गए थे। यह सूर्य के अवतार माने जाते हैं। जयदेव, गीत गोविन्द के रचयिता, इनके शिष्य थे। कहा जाता है कि इन्होंने सूर्य की गति को रोककर, उसे आकाश से हटाकर, एक नीम के वृक्ष के पीछे कुछ समय तक के लिए छिपा दिया था। यह उन्होंने इसलिए किया था कि सूर्यास्त से पूर्व उन्हें किसी सत को भोजन कराना था। निम्बार्क सम्प्रदायी जैनियों की ही भाँति सूर्यास्त के पश्चात् भोजन नहीं करते। वह राधा-कृष्ण के उपासक और अद्वैत के प्रवर्तक हैं। रामानुजाचार्य का आप पर विशेष प्रभाव था।

सिद्धान्त : निम्बार्काचार्य ने द्वैताद्वैत मत का प्रतिपादन किया है। ब्रह्म के द्वैत और अद्वैत दोनों ही रूपों को आपने माना है। जीव को आपने कर्तव्य के

१. Out-line of the Religious Literature of India—J. N. Farkhar—Page 235.

२. वही, पृ० २३४।

क्षेत्र में मुक्त और भोग के क्षेत्र में परतंत्र माना है। जीव नियम्य है और ईश्वर नियन्ता। जीव ईश्वर का अंश होने पर भी बहुत प्रकार का है। आपने अचित्त के प्राकृत, अप्राकृत और काल तीन रूप माने हैं। निम्बार्क-मत में ईश्वर के सगुण रूप का ही प्रतिपादन किया गया है। आपके विचार से जीवात्मा सासारिक क्लेशों से केवल भक्ति-द्वारा ही मुक्ति प्राप्त कर सकता है। प्रपत्ति-मूलक भक्ति के द्वारा ही जीव को भगवानानुग्रह प्राप्त हो सकता है।

इस प्रकार हमने देखा कि देश में द्वैत और अद्वैत को लेकर दर्शन और धर्म के क्षेत्र में अनेकानेक उलझन पैदा हो रही थी। आचार्यों की दिमागी कलाबाजियाँ चल रही थी और उनके फनस्वरूप बहुत सी विचारधाराएँ और बहुत से मत-मतान्तरों का जन्म हो रहा था। हिन्दू-धर्म का एक नया ही रूप होता जा रहा था, जिसमें वैदिक समय से काफी परिवर्तन दिखलाई देने लगा था। यह वह समय था जब देश के वातावरण में ज्ञान और भक्ति का समन्वय होना चाहता था। यह देश की मुख्य विचारधारा थी जिससे जनता प्रभावित हो रही थी और इसी का प्रभाव साहित्य पर भी पड़ रहा था। भक्ति-काल का सम्पूर्ण साहित्य भक्ति और ज्ञान के इसी सैद्धान्तिक वातावरण से अनुप्राणित हुआ है। विचार में भक्ति और भक्ति में विचार का अभिन्न सम्मिश्रण इस काल में देखने को मिलता है। निर्गुण में सगुण और सगुण में निर्गुण विचारों का सम्मिश्रण इसी काल में आकर हुआ। ब्रह्म के सूक्ष्म रूप को परखने में जब आचार्यों ने देखा कि जनता को कठिनाई होती है तो उसका स्थूल मूर्त रूप उसके सामने प्रस्तुत कर दिया।

इन सिद्धान्तों के आधार पर चार सम्प्रदायों की स्थापना हुई :

१. श्री-सम्प्रदाय . रामानन्दी वैष्णव इस सम्प्रदाय के अनुयायी बने।
२. ब्रह्म-सम्प्रदाय . इस सम्प्रदाय के अनुयायी माधव वैष्णव थे।
३. रुद्र-सम्प्रदाय . इस सम्प्रदाय के अनुयायी विष्णुस्वामी मत के थे।
४. सनकादि सम्प्रदाय . इस सम्प्रदायावलम्बी निम्बार्क मत के थे।

रामानन्द . रामानुजाचार्य के श्री-सम्प्रदाय को लोकप्रिय बनाने और व्यापक रूप देने का श्रेय रामानन्द जी को ही पहुँचता है। रामानन्द जी के पिता का नाम पुष्पसदन था और माता का नाम सुशीला। इन्होंने अपना विद्याभ्यास काशी के स्वामी राघवानन्द के आश्रम में किया। इनकी प्रतिभा से प्रभावित होकर श्रीराघवानन्द ने अपना आचार्य-पद इन्हें प्रदान कर दिया। रामानन्दजी ने सारे भारत का पर्यटन किया।

सिद्धान्त : रामानन्दजी ने भक्ति के क्षेत्र में विष्णु या नारायण के स्थान पर अवतार राम को प्रतिपादित किया। आपने रामानुजाचार्य के कर्म-काण्ड (समुच्चय) की उपेक्षा की और एक मात्र भक्ति को अपनाया। आपने भक्ति को ही सर्वश्रेष्ठता दी। अपने मत को लोकप्रिय और व्यापक बनाने के लिए

आपने दो बातों की तबदीली की,—एक तो धर्म-भाषा संस्कृत से बदल कर जनता की भाषा कर दी और दूसरे भक्ति के क्षेत्र में जाति और वर्ण के बन्धनों को खोल दिया। इससे शूद्रों को भी भक्ति-द्वारा भगवान् के पास तक पहुँचने का अवसर मिल गया। यह अपने युग की एक महान् क्रान्ति थी। रामानन्द जी ने राम और सीता की मर्यादापूर्ण भक्ति की। उत्तर-भारत में वैष्णव-धर्म की नींव जमाने का श्रेय एक प्रकार से रामानन्दजी को ही जाता है। विष्णु अथवा नारायण के अवतार राम को जनता-जनार्दन ने अपनाया और अपने मन-मंदिर के देवता-स्वरूप स्थापित कर लिया। अवतारों के रूप में विष्णु की प्रतिष्ठा दिन-प्रतिदिन बढ़ने लगी। विष्णु अथवा नारायण का महत्त्व अवतारों के रूप में प्रकट हुआ। विष्णु के अवतारों ने विश्व में आकर 'धर्म की रत्नानि' को दूर किया। अवतारों की संख्या दम है, परन्तु भागवत्-पुराण में बाईस अवतारों का वर्णन है। यों तो सभी अवतारों का महत्त्व काफी है पर सप्तम और अष्टम अवतार राम और कृष्ण का महत्त्व सबसे अधिक है।

चैतन्य चैतन्य का नाम विश्वम्भर मिश्र था। इनका जन्म नदिया (बंगाल) में सवत् १५४२ में हुआ था। न्याय और व्याकरण में प्रारम्भ से इनकी प्रतिभा अधिक विकसित होने लगी थी। २२ वर्ष की आयु में यह ब्रह्म-सम्प्रदाय में दीक्षित हो गए, किन्तु इन्हें द्वैतवाद अधिक पसंद नहीं आया। रुद्र और सन-कादि सम्प्रदायों का भी इन पर प्रभाव पड़ा।

सिद्धान्त चैतन्य ने अपनी धार्मिक मान्यताओं में राधा को प्रमुख स्थान दिया। उनकी आराधना में जयदेव, चण्डीदास तथा विद्यापति के पदों को गाया गया। इन्होंने अपने सम्प्रदाय में सकीर्तन को भी स्थान दिया और उनमें गान और नृत्य का बाहुल्य रहा। जहाँ तक धार्मिक दार्शनिकों की मान्यता का प्रश्न है वहाँ तक आपने मध्व के द्वैतवाद को ही अपनाया। इनकी भक्ति का मूलाधार भागवत्-पुराण ही है। जगन्नाथपुरी जाकर आपने अपने सिद्धान्तों को लोकप्रिय बनाया। जगन्नाथपुरी में यह ही सवत् १५६० में जगन्नाथजी के अन्दर लीन हो गए।

चैतन्य ने भक्ति के पाँच प्रकार माने हैं

१. शान्ति-ब्रह्म पर मनन।
२. दास्य-ब्रह्म की सेवा में लीन।
३. सख्य-ब्रह्म को सखा के रूप में ग्रहण करना। मैत्रीपूर्ण व्यवहार।
४. वात्सल्य-स्नेहपूर्ण व्यवहार में भगवान् को बच्चे के रूप में देखना।
५. माधुर्य-दाम्पत्य रूप में।

वल्लभाचार्य वल्लभाचार्य तैलङ्ग-प्रदेश के विष्णुस्वामी के मतावलम्बी थे। सवत् १५३६ में इनका जन्म हुआ। यह चैतन्य महाप्रभु के ही समकालीन थे। यह संस्कृत के प्रकांड पंडित थे और छोटी सी ही अवस्था में इन्होंने कई

पडितो को परास्त कर दिया था। विजयनगर के कृष्णदेव की सभा में इन्हें महाप्रभु घोषित किया गया था।

सिद्धान्त वल्लभाचार्य ने अपने को कहा है कि वह अग्नि के अवतार है। यद्यपि इन्होंने विष्णुस्वामी के सिद्धान्तों में मान्यता रखी तथापि चैतन्य की भाँति इन पर निम्बाकाचार्य का भी प्रभाव था। आपने कृष्ण को पूर्ण ब्रह्म माना। राधा को उनकी स्त्री कहा तथा कृष्ण के क्रीडा-स्थल को वैकुण्ठ। यह शुद्धाद्वैती दर्शन के प्रतिपादक थे। आपने शंकर के अद्वैत को शुद्ध कर दिया और उसे माया-मुक्त कर दिया। माया के लिए वहाँ कोई स्थान नहीं। शुद्धाद्वैत में माया के लिए विशेष प्रकार का विधान है। आपने भक्ति को ज्ञान से श्रेष्ठ माना है। ज्ञान से ब्रह्म की अनुभूति नहीं होती, केवल उसे जाना जा सकता है। ब्रह्म की प्राप्ति का साधन इस प्रकार आपने भक्ति को ही माना है, ज्ञान को नहीं।

वल्लभाचार्य ने ब्रह्म को सत्, चित् आनन्दमय माना है। ब्रह्म अपने तीन रूपों में प्रकट होता है। सत्, गुण के अविर्भाव और चित तथा आनन्द के तिरोभाव से वह प्रकृति-रूप में प्रकट हुआ तथा सत् और चित के अविर्भाव तथा आनन्द के तिरोभाव से वह जीव बनता है। सत् चित और आनन्द के रूप में ब्रह्म सर्व-व्यापक है, हर जगह मौजूद है। प्रकृति और जीव का ब्रह्म से उसी प्रकार प्राकट्य होता है जिस प्रकार अग्नि से चिगारियाँ निकलती हैं। भक्ति, जिससे कृष्ण (ब्रह्म) की अनुभूति होती है उसे आपने कृष्ण के अनुग्रहस्वरूप माना है। इसी अनुग्रह का नाम वल्लभाचार्य ने पुष्टि रखा। इसी आधार पर आपके सम्प्रदाय का नाम पुष्टि-मार्ग पड़ा। पुष्टि के चार प्रकार हैं।

१. प्रवाह-पुष्टि ससार में रहते हुए भी एक प्रवाह के समान कृष्ण-भक्ति हर समय हृदय में चलती रहे।

२. मर्यादा-पुष्टि . ससार के सुख से विरक्त होकर कृष्ण का गुणगान ही जीवन का लक्ष्य बनाया जाये। इससे मर्यादापूर्ण भक्ति का विकास होगा।

३. पुष्टि-पुष्टि : श्रीकृष्ण का अनुग्रह प्राप्त होने पर भी कृष्ण भगवान् की साधना निरन्तर बढ़ती जाना।

४. शुद्ध-पुष्टि केवल प्रेम और अनुराग के सहारे कृष्ण का अनुग्रह प्राप्त करना और फिर हृदय में उसकी अनुभूति होना। इस अनुभूति के फलस्वरूप हृदय को कृष्ण का स्थान बना लेना।

वल्लभाचार्य पुष्टि-सिद्धान्त के अनुसार जीव की सार्थकता उसी में मानते हैं कि वह राधा-कृष्ण के साथ गोलोक में निवास पा जाता है।

वैष्णव विचारधारा का संक्षेप में डा० रामकुमार वर्मा इस प्रकार उल्लेख करते हैं, “वैष्णव-धर्म के प्रधान चार आचार्यों के सिद्धान्तों पर विचार करने से ज्ञात होता है कि रामानुजाचार्य ने केवल विष्णु या नारायण की भक्ति की

और ज्ञान पर ही जोर दिया है, उनके अनुयायी रामानन्द ने विष्णु और नारायण का रूपान्तर कर राम-भक्ति का प्रचार किया। शेष तीन आचार्य निम्बार्क, मध्व और विष्णु स्वामी ने विष्णु के रूप में श्रीकृष्ण की ही भक्ति का प्रचार किया। रामानुज की भक्ति एवं अन्य तीन आचार्यों की भक्ति में भी कुछ अन्तर है। रामानुज की भक्ति श्वेताश्वतर उपनिषद् (ईसा की चौथी शताब्दी पूर्व) से ली गई जान पड़ती है। गीता के बाद पुराणों, तन्त्रों और बारहवीं शताब्दी में शाङ्ख्य के भक्ति-सूत्र में भक्ति का शास्त्रीय विवेचन मिलता है। इस भक्ति में चेतन और ज्ञान का विशेष स्थान है। ससार से उद्धार पाने के लिए इसकी विशेष आवश्यकता है।”

उपासना के सगुण और निर्गुण रूपों को लेकर देश में भक्ति की धारा का जो प्रसार हुआ उसमें बहुत से सत्तो ने जन्म लिया और जनता को प्रभावित किया। इनमें सत नामदेव, जयदेव और गोरखनाथ के नाम उल्लेखनीय हैं। इनके अतिरिक्त भक्ति से मिलती-जुलती इस काल में सूफी विचारधारा भी देश की जनता में प्रवाहित हो रही थी।

सत नामदेव सत नामदेव महाराष्ट्र के सत थे। आपके गुरु का नाम विसोबा खेचर था। हिन्दी में आपके लिखे हुए लगभग २१० पद मिलते हैं। गुरु ग्रन्थ साहब में इनके ये पद सुरक्षित हैं। यह पहले सगुणोपासक थे और बाद में निर्गुणोपासक हो गये। इनका प्रभाव कबीर पर पड़ा। भक्ति के क्षेत्र में आपने दास्य भावना का प्रतिपादन किया है।

जयदेव : महाकवि जयदेव की भक्तिमय कविता ने जनता को प्रभावित किया है और जनता को ही नहीं उनकी शैली ने विद्यापति और सूर तक पर अपना असर डाला है। गोस्वामी तुलसीदास पर इनका कोई विशेष प्रभाव नहीं है।

गोरखनाथ गुरु गोरखनाथ नाथ पंथ के प्रधान आचार्य हुए हैं। कबीर की ज्ञान-मार्गीय धारा पर और उनके साहित्य पर इनकी अमिट-छाप है। नाथ पंथ पर पातञ्जली के योग-सिद्धान्तों का प्रभाव था। गोस्वामी तुलसीदास और उनका साहित्य इस विचारधारा से प्रभावित नहीं हुआ।

सूफी सम्प्रदाय : तुलसी-कालीन धार्मिक विचारधाराओं तथा प्रणालियों में ऊपर हमने हिन्दू जनता के बीच फैली हुई धार्मिक-प्रवृत्तियों का उल्लेख किया। इस समय तक हिन्दुस्तान में मुसलमान भी काफी संख्या में फैल चुके थे और उनकी धार्मिक प्रवृत्तियाँ भी भारत के धार्मिक वातावरण को प्रभावित करने लगी थी। मुसलमानी धर्म की सूफी विचारधारा इस समय काफी जोर पकड़ रही थी। इसका प्रभाव जहाँ धर्म के क्षेत्र में होता था वहाँ साहित्य के क्षेत्र में भी इसने लेखकों को प्रभावित किया। भक्ति-काल में क्योंकि साहित्य का भी प्रधान विषय भक्ति ही रहा है इसलिए साहित्य में भक्ति-परम्परा की

अभिव्यक्ति ही सामने आती है। सूफी कवि मलिक मुहम्मद जायसी का महा-काव्य पद्मावत इस दिशा में उल्लेखनीय ग्रन्थ है।

ईसा की तेरहवीं शताब्दी में रहस्यवादी कवि जलालुद्दीन रूमी का प्रभाव फारस के मुसलमानों पर पड़ा। वहाँ सूफी-धर्म का प्रचार हुआ और उसका असर भारत के मुसलमानों पर भी हुआ। सूफी-सम्प्रदाय का प्रसार चिश्ती और सुहरावर्दी ने विशेष रूप से किया। भारत में इसका प्रचार ख्वाजा मुइनुद्दीन चिश्ती (११४२-१२३६) ने किया। सुहरावर्दी-सम्प्रदाय का प्रसार भारत में बहाउद्दीन जकारिया ने किया और इसका प्रसार बंगाल, बिहार, गुजरात इत्यादि प्रदेशों में प्रधान रूप से हुआ।

गोस्वामी तुलसीदास पर इस सम्प्रदाय का भी कोई प्रभाव नहीं पड़ा।

सारांश गोस्वामी तुलसीदास का समय मुगलिया बादशाह अकबर का राज्य-काल था, जिसे मुगल-सल्तनत का स्वर्ण-युग कहकर पुकारा जाता है। इस काल में हिन्दुओं की राजनैतिक सत्ता समाप्त हो चुकी थी और वे मुगलिया प्रभुत्व के नीचे दबकर अपनी ऐश्वर्य लोलुपता के शिकार बनते जा रहे थे। रीतिकाल की पृष्ठ-भूमि तय्यार हो रही थी। क्षत्रियों का आत्माभिमान धीरे-धीरे समाप्त होता जा रहा था। मुगलों का आधिपत्य स्वीकार करके उन्होंने जीवन से सघर्ष और स्वतंत्रता को निकाल दिया था। भोग-विलास की तरफ उनकी प्रवृत्ति बढ़ने लगी थी। यहाँ यह समझ लेना स्पष्ट ही है कि इन राजाओं के संरक्षण में रहकर जिन साहित्यिक कलाकारों ने अपनी प्रतिभा का चमत्कार दिखलाया उसका क्षेत्र इन भोग-विलासी राजाओं की प्रशंसा, इनका मनोरंजन, राधा-कृष्ण का नाम लेकर इनके प्रेम की किलोलों का चित्रण और वर्णन, बस यही सब कुछ था। हाँ इसमें आचार्यत्व और आकार मिल गया था, परन्तु स्वाभाविकता की वहाँ इति श्री ही थी।

मुगलिया शासन-काल की इस प्रवृत्ति का जहाँ एक ओर राजे-महाराजों पर गलत प्रभाव पड़ रहा था वहाँ दूसरी ओर भारतीय सामाजिक क्षेत्र भी इससे अप्रभावित नहीं रह सकता था। जनता में दास-वृत्ति आ रही थी और स्वाभिमान का लोप होता जा रहा था। देश के कृषकों की दशा दिन-पर-दिन गिर रही थी। उनकी आवश्यकताओं की उपेक्षा करके लगान वसूल किया जाता था। दुर्भिक्ष और महामारियाँ देश में व्यापक रूप से फैलती थी और उनकी रोक-थाम का कोई प्रबन्ध नहीं था।

मुगल-शासन-प्रणाली एक सैनिक-शासन-प्रणाली थी जिसका प्रजा से कोई सम्बन्ध नहीं था। राजा प्रजा के दुख-सुख से बहुत दूर रहता था। न वह उसकी बीमारी को देख पाता था, न उसकी भुखमरी को और अन्य प्रकार के पाखंडों, अनाचारों, व्यभिचारों, अत्याचारों, घूसखोरी इत्यादि तक तो शासन की दृष्टि पहुँच ही नहीं सकती थी।

तीर्थस्थानों और देवालयों की दशा भी खराब थी। धर्म के नाम पर वहाँ व्यभिचार पलने लगा था। ब्राह्मणों का पाखंड और अनाचार पराकाष्ठा को पहुँच गया था। देवालय अनाचार के अड्डे बने हुए थे, जहाँ भोली जनता की भोली धार्मिक वृत्ति के साथ खेल खेला जाता था।

वर्ण-व्यवस्था का पतन हो चुका था। जैन और बौद्ध धर्म ने वर्णाश्रम धर्म की मर्यादा को नष्ट किया परन्तु बाद में सायण, मध्व, उब्बट, दुर्ग, आनन्द तीर्थ भट्ट, भास्कर इत्यादि के भाष्यों ने इसकी मर्यादा को दुबारा स्थापित करने का प्रयास किया। इस दिशा में शंकराचार्य का नाम विशेष उल्लेखनीय है।

हिन्दू धर्म के पुनरुत्थान में जहाँ एक ओर तत्त्वदृष्टा शंकराचार्य का नाम विशेष उल्लेखनीय है वहाँ दूसरी ओर भक्ति-सम्प्रदायों ने जो कार्य किया वह उससे कम महत्वपूर्ण नहीं है। हिन्दू जनता के नैराश्यपूर्ण जीवन में साहस और उत्साह का बीजारोपण करना इसी भक्ति-सम्प्रदाय का काम है।

इस सबसे यही स्पष्ट है कि देश गिर रहा था, समाज गिर रहा था, व्यक्ति दबा और कुचला जा रहा था। मानव-जीवन दासता और दयनीयता की जजीरो से जकड़ा जाकर परवशता की सीमा में घुसा दिया गया था और वहाँ पहुँच कर उसने भाग्यवाद का आश्रय ले लिया था।

शासन और समाज की दशा हमने देखी। धर्म के क्षेत्र में दशा और भी खराब थी। जहाँ शासक जनता के प्रति अनुत्तरदायी था वहाँ धर्म ने मनुष्य के जीवन-मरण की पूरी ठेकेदारी अपने हाथों में सभाली हुई थी। पैदा होने से लेकर मरने तक मानव-जीवन की ऐसी लोह-शृंखला बाँध दी थी कि वह उससे बाहर निकल कर श्वाभ न ले सके। किसी ने यदि उससे बाहर निकलने का प्रयत्न किया तो बम, वह न दीन जा रहा न ईमान का, न उसका धर्म में स्थान था और न समाज में, क्योंकि समाज को तो धर्म के कान पकड़े दास की भाँति काम करना होता था।

देश का धार्मिक क्षेत्र इस समय उच्च और सामान्य वर्गों में बंट चुका था। ईश्वर के मूर्त और अमूर्त रूप को लेकर भी बखड़े खड़े हो रहे थे। आस्तिक और नास्तिक विचारधाराएँ भी प्रबल रूप धारण कर रही थी। ईसा की छठी शताब्दी से लेकर ग्यारहवीं शताब्दी तक नास्तिकों का जोर रहा, परन्तु शंकराचार्य ने इस नास्तिकता के दुर्ग को तोड़ा। शंकराचार्य के मत का प्रभाव प्रधान रूप से उच्च वर्गों पर ही पड़ा, उसे सामान्य वर्गों तक पहुँचाने का श्रेय विविध भक्ति-प्रधान आचार्यों को ही पहुँचता है जिन्होंने सामान्य जनता के बीच आस्तिकता को लेकर भक्ति का स्रोत प्रवाहित किया।

शंकराचार्य, रामानुजाचार्य, मध्वाचार्य, विष्णु-स्वामी, निम्बार्काचार्य, रामानन्द, चैतन्य महाप्रभु, वल्लभाचार्य, सत नामदेव, अयदेव इत्यादि के नाम इस

दिशा में विशेष उल्लेखनीय है कि जिन्होंने हिन्दू धर्म का पुनरुद्धार किया और बौद्ध तथा जैन-धर्म के प्रभाव को नष्ट करके वर्णाश्रम धर्म की दुबारा प्रतिष्ठा की।

शकराचार्य तथा बाद में आने वाले भक्तों ने भारतीय समाज से नास्तिकता को मिटाकर दुबारा आस्तिकता का बीजारोपण किया। आचार्यों द्वारा उच्च वर्गों और भक्तों द्वारा सामान्य वर्गों में दुबारा वर्णाश्रम धर्म की प्रतिष्ठा हुई। लेकिन भक्ति के क्षेत्र में तुलसीदास ने सब वर्ण बन्धनों को मुक्त कर दिया।

गोस्वामी तुलसीदास पर इन्हीं आचार्यों द्वारा प्रतिपादित भारतीय दर्शन का प्रभाव है। जो यह रामानन्दी सम्प्रदाय से विशेष रूप से प्रभावित है परन्तु आपने सभी की मान्यताओं को सम्मान की दृष्टि से देखा है और सभी के आदर-पात्र ईश्वर-देवों के प्रति श्रद्धा अर्पित की है।



गोस्वामी तुलसीदास के समकालीन और परवर्ती लेखको ने जहाँ तुलसीदास की रचनाओं का वर्णन किया है वहाँ केवल 'मानस' का ही जिक्र करके वे चुप हो गए हैं। वेणी माधवदास ने 'मूल गोसाई चरित' में निम्नलिखित ग्रन्थों का उल्लेख किया है -

ग्रन्थों के नाम	रचनाकाल
१. राम गीतावली, २. कृष्ण गीतावली	सबत १६२८
३. रामचरित मानस	१६३१
४. विनयपत्रिका, ५. रामलला नहछ, ६. पार्वती मंगल,	
७. जानकी मंगल	१६३६
८. दोहावली	१६४०
९. सतसई	१६४२
१०. बाहुक, ११. वैराग्य सदीपिनी, १२. रामाज्ञा, १३. बरवै	१६६६

इसमें कवितावली का कोई निर्देश माधवदास ने नहीं किया। यह अवश्य लिखा है कि आपने कुछ कवित्त भी लिखे थे। शिवसिंह सेगर ने अपने देखे या अपने पुस्तकालय में उपलब्ध तुलसी-कृत ग्रन्थों की सूची निम्नलिखित दी है -

१. चौपाई-रामायण ७ काण्ड	५. बरवै रामायण ७ काण्ड
२. कवितावली ७ काण्ड	६. दोहावली ७ काण्ड
३. गीतावली ७ काण्ड	७. कुडलियाँ ७ काण्ड
४. छन्दावली ७ काण्ड	

इनके अतिरिक्त आपने १. सतसई, २. रामशलाका, ३. संकट मोचन, ४. हनुमत् बाहुक, ५. कृष्ण गीतावली, ६. जानकी मंगल, ७. पार्वती मंगल, ८. करखा छन्द, ९. रोला छन्द, १०. झूलना छन्द इत्यादि का भी उल्लेख किया है। विनयपत्रिका, महा विचित्र मुक्ति, रूप प्रज्ञानन्द सागर इत्यादि का

भी उल्लेख है। आपने गोस्वामी जी के ७ रामायण-ग्रन्थ तथा ११ अन्य ग्रन्थ लिखे हैं। ये कुल मिलाकर उनके १८ ग्रन्थ हैं।

सर जार्ज ग्रियर्सन ने इण्डियन एटिकरी (सन् १८६३) 'नोट्स आन तुलसीदास'^१ में गोस्वामी जी के निम्नलिखित २१ ग्रन्थों का उल्लेख किया है-

१. मानस	८. वैराग्यस दीपिनी	१५. रामशलाका
२. गीतावली	९. रामलला नहछू	१६. कुडलियाँ रामायण
३. कवितावली	१०. बरवै रामायण	१७. करखा रामायण
४. दोहावली	११. रामाज्ञा प्रश्न	१८. रोला रामायण
५. छप्पय रामायण	१२. सकट मोचन	१९. झूलना रामायण
६. रामसतसई	१३. विनयपत्रिका	२०. श्रीकृष्ण गीतावली
७. जानकी मंगल	१४. बाहुक	२१. सगुनावली

उक्त ग्रन्थों में से ग्रियर्सन ने तुलसीकृत केवल १२ ग्रन्थ माने हैं।

सन् १९०३ में श्री शिवबिहारी लाल जी वाजपेयी ने तुलसीकृत ग्रन्थों की सख्या १७ निर्धारित की है। आपने बाद में इन १७ में तीन ग्रन्थ कुडलियाँ रामायण, छन्दावली और तुलसी सतसई को और जोड़ दिया है। इस प्रकार यह ग्रन्थ-सख्या २० होती है, परन्तु वाजपेयी जी के ग्रन्थों और ग्रियर्सन के ग्रन्थों की नामावली में अन्तर है। वाजपेयी जी के निर्धारित तीन ग्रन्थ—कलिधर्मार्धम निरूपण, हनुमान चालीसा, और रामायण छन्दावली यदि ग्रियर्सन की सूची में और जोड़ दिए जायें तो तुलसीकृत ग्रन्थों की सख्या २४ हो जाती है।

मिश्र बन्धुओं ने अपने 'नवरत्न' में तुलसीदास की ग्रन्थ-सख्या २५ निर्धारित की है। आपने ग्रियर्सन की सूची को ज्यों-का-त्यों लेकर उसमें चार ग्रन्थ छन्दावली रामायण, पदावली रामायण, हनुमान चालीसा और कलिधर्मार्धम निरूपण और जोड़ दिये हैं। परन्तु मिश्र बन्धुओं ने इनमें से जिन ग्रन्थों पर प्रामाणिकता की छाप लगाई है वे केवल निम्नलिखित १२ हैं-

१. रामचरितमानस	७. राम सतसई
२. गीतावली	८. कलिधर्मार्धम निरूपण
३. कवितावली	९. हनुमान बाहुक
४. जानकी मंगल	१०. राम शलाका
५. कृष्ण गीतावली	११. विनय पत्रिका
६. हनुमान चालीसा	१२. दोहावली

मिश्र बन्धुओं द्वारा मान्य १२ ग्रन्थों का समर्थन प्राचीन टीकाकारों ने भी

१. इण्डियन एटिकरी, भाग २२, १८६३, पृ० १२२

क्रिया है। श्रीवन्दन पाठक ने रामलला नहछू की टीका में तथा रामगुलाम द्विवेदी ने तुलसीकृत ग्रंथों की संख्या १२ ही मानी है। इस विषय में निम्नलिखित पद देखिये -

और बड़े खट् ग्रन्थ के, टीका रचे सुजान ।

अल्प ग्रंथ खट् अल्प मति, बिरचत बन्दन ज्ञान ॥

—रामलला नहछू की टीका—श्रीवन्दन पाठक कृत

नागरी प्रचारिणी सभा की खोज-रिपोर्टों के अनुसार तुलसीकृत ग्रंथों की सूची निम्नलिखित है

१. आरती	पद्य ६८	राम और अन्य अवतारों की आरती इस ग्रन्थ में दी है।
२. अकावली	पद्य ११५	इसका विषय ज्ञान-वर्णन है।
३. उपदेश दोहा	पद्य १४०	इसका विषय उपदेश है।
४. कवित्त रामायण	पद्य १४४०	इसमें राम-कथा वर्णित है।
५. कृष्ण चरित	पद्य २६५	कृष्ण चरित वर्णन-गीतो में।
६. गीता भाष्य	पद्य ७५	श्रीमद् भगवद्गीता अनुवाद।
७. गीतावली रामायण	पद्य २३००	पदों में रामायण-कथा।
८. छन्दावली रामायण	पद्य १२५	छन्दों में राम कथा।
९. छप्पय रामायण	पद्य १२६	छप्पय में रामकथा।
१०. जानकी मंगल	पद्य २७०	सीता स्वयंवर।
११. तुलसी सतसई	पद्य ८१२	अध्यात्म और नीति-सम्बन्धी दोहे।
१२. तुलसीदासजी की बानी	पद्य ८१८०	ज्ञान वैराग्य और उपदेश।
१३. दोहावली	पद्य ७६०	रामकथा।
१४. ध्रुव प्रश्नावली	पद्य ८८	ज्योतिष।
१५. पदावली रामायण	पद्य ८०	पदों में रामकथा।
१६. बरवा रामायण	पद्य ८०	बरवै में रामकथा।
१७. बाहु सर्वांग	पद्य २०८	हनुमान स्तोत्र।
१८. बाहुक	पद्य १६०	हनुमान की स्तुति।
१९. भगवद्गीता भाष्य	पद्य ६१०	भगवद्गीता का हिन्दी अनुवाद।
२०. मंगल रामायण	पद्य १६०	शिव-पार्वती का विवाह।
२१. रघुवर शलाका	पद्य ५८०	रामचरित की संक्षिप्त कथा।
२२. रस कल्लोल	पद्य १३७७	नवरस वर्णन।
२३. रस भूषण	पद्य १२७	नवरस वर्णन।
२४. रामचरित मानस	पद्य ४७४६	राम-कथा।
२५. राम मुक्तावली	पद्य २८०	रामनाम उपदेश।

२६. राम शलाका	पद्य ४५०	शकुनावली ।
२७. रामाज्ञा	पद्य ४७८	रामकथा का शकुना शकुन रूप ।
२८. विनय पत्रिका	पद्य १९२४	स्तुति, भक्ति तथा प्रार्थना ।
२९. वैराग्य सदीपिनी	पद्य ८५	ज्ञान वैराग्य के लक्षण ।
३०. बृहस्पति काण्ड	पद्य ३००	पदो मे कृष्ण-कथा ।
३१. श्रीपार्वती मंगल	पद्य १९५	महादेव पार्वती विवाह ।
३२. श्रीकृष्ण गीतावली	पद्य ३००	पदो मे कृष्ण-कथा ।
३३. श्रीराम नहछू	पद्य ५०	राम नहछू का मंगल-गान
३४. सगुनावली	पद्य ४३२	शकुनाशकुन जानने का तरीका ।
३५. सूरज पुराण	पद्य १९०	सूर्य की कथा ।
३६. ज्ञान कौ प्रकरण	पद्य २५०	ज्ञान-वर्णन ।
३७. ज्ञान दीपिका	पद्य ५१०	ज्ञान वैराग्य ।

इस खोज के उपरान्त भी नागरी प्रचारिणी सभा ने तुलसी-कृत ग्रन्थों को प्रामाणिक संख्या १२ ही मानी है और उसी के आधार पर सवत् १९८० में इन बारह ग्रन्थों को दो खण्डों में प्रकाशित किया है। इनमें प्रथम खण्ड में केवल मानस है और दूसरे खण्ड में निम्न ११ ग्रन्थ

- | | |
|--------------------|-----------------------|
| १. रामलला नहछू | ७. जानकी मंगल |
| २. वैराग्य सदीपिनी | ८. रामाज्ञा प्रश्न |
| ३. दोहावली | ९. गीतावली |
| ४. कवितावली | १०. श्रीकृष्ण गीतावली |
| ५. बरवै रामायण | ११. विनयपत्रिका |
| ६. पार्वती मंगल | |

आचार्य रामचन्द्र शुक्ल भी इन्हीं ११ ग्रन्थों को प्रामाणिक रूप से तुलसीकृत मानते हैं। पृष्ठ १४२ पर अपने इतिहास में शुक्लजी ने इसका उल्लेख किया है। लाला सीताराम ने भी तुलसी के प्रामाणिक ग्रन्थ १२ ही माने हैं। 'सेलेक्शंस फ्रॉम हिन्दी लिटरेचर' पुस्तक ३, पृष्ठ ८-१९ में आपने इसका उल्लेख किया है। उक्त आधारों पर हम भी उक्त १२ ग्रन्थों को ही प्रामाणिक मान कर नीचे इन ग्रन्थों का संक्षिप्त परिचय प्रस्तुत करते हैं।

१. रामलला नहछू—रामलला नहछू की रचना-तिथि बेणी माधवदास के गोसांई चरित के आधार पर सवत् १६४० के पूर्व तुलसीदास की मिथिला-यात्रा के समय की ठहरती है। इस आधार पर इस ग्रन्थ का रचना-काल सवत् १६३९ माना जाना चाहिए।

रामलला नहछू एक प्रबन्ध काव्य है। कथा उसमें नहीं है। केवल एक ही

वर्णन में ग्रन्थ समाप्त हो जाता है। इस ग्रन्थ में सोहर छन्दों का प्रयोग है। इसमें राम का नहछू वर्णित है। काव्य की दृष्टि से ग्रन्थ का कोई विशेष महत्त्व नहीं। ग्रन्थ साधारण है। तुलसी जैसे कवि की उत्कृष्ट प्रतिभा का दर्शन इस ग्रन्थ में नहीं होता। ग्रन्थ की भाषा ठेठ अवधी है।

२. वैराग्य संदीपिनी—वेणीमाधवदास के 'गोसाई चरित' के आधार पर वैराग्य संदीपिनी का रचनाकाल सवत् १६४० के पूर्व का ठहरता है। ग्रंथ में ६४ दोहे और दो सोरठे हैं। मगलाचरण, वस्तु-सकेत, सत-स्वभाव, सत-महिमा, शांति-वर्णन, बस यही वर्णित है इस ग्रन्थ में। दोहा, सोरठा और चौपाई छन्दों का इसमें प्रयोग है। ग्रन्थ में कवि-कल्पना का चमत्कार विद्यमान है। शान्त, रस, ज्ञान, भक्ति और वैराग्य का इस ग्रन्थ में खजाना है। यह नहछू की भाँति हल्की रचना नहीं है।

३. बरवै रामायण—बरवै रामायण का रचना-काल वेणीमाधवदास ने सवत् १६६९ दिया है। इसमें कवि के समय-समय पर लिखे गए पदों का सकलन है। इसीलिए इसका रचना-काल एक मानना उपयुक्त नहीं, हाँ यह सकलन-काल हो सकता है। ग्रन्थ में कुल ६९ छंद हैं और उन्हीं में अव्यवस्थित रूप से कथा का प्रवाह चलता है। इसमें बरवै छन्दों का प्रयोग है। इस ग्रन्थ के छन्दों में कवि ने प्रथम बार रस और अलंकार-निरूपण का प्रयास किया है। यह रीतिकालीन रचना-सी प्रतीत होती है। कला की दृष्टि से इस ग्रन्थ के कुछ छंद उत्कृष्ट कोटि के हैं। बालकांड और उत्तरकांड में ऐसे छन्दों का आधिक्य है।

४. पार्वती मंगल—पार्वती-मंगल का रचना-काल सवत् १६४० के आस-पास है, परन्तु यह परिष्कृत सवत् १६६९ में हुआ। ग्रन्थ के प्रारम्भ में कवि इसकी रचना-तिथि इस प्रकार देता है :

जय संवत् फागुन सुदि पाँचें गुरु दिनु ।

आस्विनि बिरबेंउ मंगल सुनि सुख छिनु-छिनु ॥

इस ग्रन्थ में शिव और पार्वती के विवाह का वर्णन है। ग्रन्थ नियमित रूप से लिखा गया है। इसके प्रारम्भ में मगलाचरण है और अन्त में स्वस्ति वचन है। विवाह के रीति-रिवाजों का भला चित्रण इस ग्रन्थ में मिलता है। रचना पूर्वी अवधी में है। भाषा मानस जैसी ही है। पुस्तक रोचक है।

५. जानकी-मंगल—वेणी माधवदास के अनुसार जानकी-मंगल की रचना भी तुलसी की मिथिला-यात्रा के समय अर्थात् सवत् १६४३ के आस-पास हुई थी। इस ग्रन्थ में कवि ने अरुण और हरिगीतिका छन्दों का प्रयोग किया है। ग्रन्थ का प्रारम्भ नियमित रूप से मगलाचरण के साथ होकर अंत मंगल-कामना से होता है।

ग्रन्थ मे सीता और राम का विवाह वर्णित है। राम के साथ अन्य तीनों भाइयों का भी विवाह होता है। कथा-क्षेत्र मे यह कथा मानस की कथा से प्राथम्य रखती है। इसमे न तो पुष्पवाटिका-वर्णन है और न जनकपुर-वर्णन। परशुराम से लक्ष्मण की भेट स्वयम्बर मे न होकर बारात के लौटते समय होती है। इस पर 'वाल्मीकि रामायण' का स्पष्ट प्रभाव है।

भाषा का इसमे भी पार्वती-मगल की जैसी अवधी का ही प्रयोग कवि ने किया है।

६ रामाज्ञा प्रश्न—रामाज्ञा प्रश्न की रचना तिथि वेणीमाधवदास ने सवत् १६१६ दी है। ग्रन्थ मे सात सर्ग हैं और प्रत्येक सर्ग मे सात सप्तक। छन्द-सङ्ख्या ३४३ है।

ग्रन्थ मे राम-कथा वर्णित है। इसका दूसरा नाम दोहावली रामायण भी है। 'रामाज्ञा' की राम-कथा पर वाल्मीकि रामायण का अधिक प्रभाव है। ग्रन्थ मे काव्योत्कर्ष नहीं के बराबर है और प्रबन्धात्मकता का भी प्रभाव है। इसकी भाषा मे ब्रज और अवधी का मिश्रण है। इसमे घटना-वर्णन का आधिक्य है। इस ग्रन्थ का उद्देश्य रसोद्रेक की अपेक्षा शुभ और अशुभ शकुनों का वर्णन करना है। इसके बहुत से दोहे दोहावली मे भी मिलते हैं।

७. दोहावली—दोहावली का रचना काल वेणीमाधवदास ने सवत् १६४० दिया है :

मिथिला ते कासी गए चालिस संवत लाग ।

दोहावलि संग्रह किए सहित विमल अनुराग ॥

इस तिथि को विद्वान् ठीक नहीं मानते क्योंकि दोहावली मे कई घटनाएँ संवत् १६४० से बाद की वर्णित हैं। दोहावली के एक दोहे मे बाहु-पीडा का भी वर्णन है, जो गोस्वामीजी के जीवन के अन्तिम काल मे होती है, लगभग सवत् १६८० के आस-पास। कुछ विद्वानों का यह भी मत है कि दोहावली का संग्रह गोस्वामी जी द्वारा न होकर उनके भक्तों द्वारा हुआ। इस प्रकार वेणीमाधवदास की दी हुई तिथि गलत मालूम देती है।

दोहावली मे कथानक कोई विशेष नहीं है। नीति, भक्ति, राम-महिमा, तात्कालिक परिस्थितियाँ नाम महात्म्य इत्यादि उक्तियाँ ग्रन्थ मे वर्णित हैं। काव्योत्कर्ष की दृष्टि से ग्रन्थ साधारण ही है। कुछ दोहे उत्कृष्ट अवश्य हैं, जिनमे मनोवेगों का स्वाभाविक चित्रण मिलता है परन्तु अधिकांश मे कोई विशेष न तो साहित्यिक सौंदर्य ही है और न आकर्षण ही।

८ कृष्ण गीतावली—वेणीमाधवदास ने गीतावली का रचनाकाल सवत् १६२८ माना है। 'राम गीतावली' के साथ ही यह तिथि मानी है :

जब सोरह सैं बसु बीस चढ़्यो । पद जोरि सबें शुचि ग्रन्थ गढ़्यो ॥

तेहि राम गीतावलि नाम धर्यो । अह कृष्ण गीतावलि राँचि सूर्यो ॥

यह स्फुट पदो मे लिखी गई है। इसके आरम्भ में मगलाचरण और अन्त मे मगल-कामना है। ग्रन्थ मे कोई काड या स्कध नहीं है। घटनाएं पदो मे वर्णित है। ग्रन्थ मे कृष्ण की कथा है। मनोवैज्ञानिक दृष्टिकोण से कृष्ण-चरित्र पर सूर-सागर की भाँति पद लिखे गए है। बाल-लीला, सौंदर्य वर्णन, गोपिका प्रेम, मथुरा गमन, गोपी-विरह, भ्रमर-गीत, और द्रोपदी चौर-हरण सभी को कवि ने संक्षेप मे लिया है। घटनाओ का वर्णन स्वाभाविक है। कवि का हृदय-तत्त्व वास्तव मे कृष्ण चित्रण मे ही चित्रित हुआ है। कवि ने इस रचना मे उत्कृष्ट साहित्य का उदाहरण पेश किया है। यह कवि की बहुत ही सरल तथा मधुर रचना है। विष्णु का व्यापक वर्णन कवि ने इसमे किया है।

६. बाहुक—बाहुक का रचना-काल वेणीमाधवदास-कृत गोसाई चरित के आधार पर सवत् १६६६ ठहरता है। यह तुलसी के परवर्ती-काल की है, ऐसा रचना की प्रौढता प्रमाणित करती है। बाहुक एक सम्यक् ग्रन्थ है। ग्रन्थ का प्रारम्भ हनुमान-वन्दना से होता है। बाहुक की रचना कवि ने छप्पय, झूलना, मत्तगयद और घनाक्षरी छन्दो मे की है।

ग्रंथ मे कवि ने बाहु-पीडा और उसके शमन की हनुमानजी से प्रार्थना की है। यह प्रार्थना बड़ी ही करुण और हृदय-द्रावक है। इसकी भाषा मजी हुई और भाव सघे हुए है। इनमे पाण्डित्य और प्रतिभा का सामजस्य है। यह रचना तुलसी की अमर कृति है। रचना की भाषा परिमार्जित ब्रज-भाषा है।

१०. सतसई . सतसई का रचना-काल सवत् १६४२ है। सतसई मे लिखा है :

अहि रसना थन धेनु रस गनपति द्विज गुरु वार ।

माधव सितसिय जनम तिथि सतसैया अवतार ॥

ग्रन्थ सात सर्गों मे विभाजित है। प्रथम सर्ग मे भक्ति, द्वितीय मे उपासना, तृतीय मे राम-भजन, चतुर्थ मे आत्म-बोध, पंचम मे कर्म-मीमासा, षष्ठ सर्ग मे ज्ञान-मीमासा, सप्तम मे राजनीति,—यह है इसका वर्ण्य-विषय। सतसई के तृतीय सर्ग मे दृष्टिकूटो की विशेषता है।

प० रामगुलाम द्विवेदी और प० सुधाकर द्विवेदी सतसई को तुलसीकृत नहीं मानते। ग्रियर्सन इसे आशिक तुलसीकृत और आशिक बाद की रचना मानता है।

११. कलिधर्मार्धर्म निरूपण इस ग्रंथ के रचना-काल के विषय मे वेणीमाधवदास ने भी कुछ नहीं लिखा। इसकी रचना-शैली से इतना तो स्पष्ट ही है कि यह तुलसीकृत है। इसकी भाषा और रचना-शैली रामायण से मेल खाती है। इस ग्रन्थ मे गोस्वामी तुलसीदास ने तत्कालीन राजनीतिक, धार्मिक और सामाजिक परिस्थितियों का चित्रण किया है।

१२. गीतावली वेणीमाधवदास ने गीतावली का रचना-काल सवत् १६२८ दिया है। इस ग्रंथ की रचना संवत् १६१६ से सवत् १६२८ के बीच हुई। मूल

गोसाईं चरित के अनुसार गीतावली तुलसीदास की प्रथम रचना है, परन्तु इसकी रचना-शैली और भाषा यह घोषित नहीं करती। रचना-शैली और भाषा के आधार पर यह मानस के बाद की रचना ठहरती है। कुछ विद्वान् इसका रचना काल सवत् १६४३ मानते हैं।

गीतावली का उत्तर काड वाल्मीकि रामायण से मेल खाता है। कौशल्या इत्यादि का चित्रण कवि ने विदग्धतापूर्ण किया है। राम का बाल-वर्णन इस ग्रन्थ में सबसे उत्कृष्टता को पहुँचता है। गीतावली स्फुट पदों में लिखी गई रचना है। ग्रन्थ का प्रारम्भ राम-जन्मोत्सव से हो जाता है, कोई मंगलाचरण नहीं है। ग्रन्थ में न तो रामावतार का कारण ही दिया गया है और न पूर्व कथाएँ। अनेकों स्थानों पर कथा-सूत्र छूट गए हैं। काण्डों का विस्तार अनुपात के साथ नहीं किया गया। ग्रन्थ सात काण्डों में विभाजित है।

सम्भवतः कृष्ण-काव्य की गीतात्मक शैली का जनता पर प्रभाव देखकर ही तुलसी ने छन्दों में गीतावली की रचना की। गीतावली पर सूर-सागर की स्पष्ट छाप है। गीतावली पर सूर-सागर का प्रभाव बतलाते हुए डॉ० रामकुमार वर्मा ने 'हिन्दी साहित्य का आलोचनात्मक इतिहास' में लिखा है "सूर सागर तुलसीदास के समक्ष आ चुका था।" गीतावली में अनेक पद ऐसे हैं जिनका पूर्ण साम्य सूर-सागर में लिखे गए पदों से होता है।

१. गीतावली कनक रतनमय पालनो रच्यो मनहु मार सुत हार।

सूरसागर अति परम सुन्दर पालनो गाढ ल्यावरे बढैया।

२. गीतावली : पालने रघुपति झुलावै।

सूरसागर यशोदा हरि पालने झुलावै।

—हिन्दी साहित्य का आलोचनात्मक इतिहास, पृ० ३६३

इसी प्रकार अन्य पद भी दिये हैं परन्तु ये सभी साधारण वर्णन हैं जिनसे हमें कोई एक दूसरे का एक दूसरे पर विशेष प्रभाव स्पष्ट नहीं होता।

गीतावली में बाल-राम का वर्णन तुलसी के अन्य ग्रन्थों की अपेक्षा अधिक विस्तार के साथ किया गया है। गीतावली के बाल-वर्णन में आध्यात्मिक तत्त्वों को विशेष महत्त्व नहीं दिया गया। यदि हम राम के बाल-काल का यहाँ सूर द्वारा चित्रित कृष्ण के बाल-काल से मिलान करें तो हमें राम के चित्रण में वह सजीवता और चपलता नहीं मिलती जो कृष्ण में सूर सागर में है। कृष्ण-चित्रण की अपेक्षा राम-चित्रण में कम नैसर्गिकता है। डॉ० रामकुमार लिखते हैं, "तुलसी ने अपने आराध्य के सौंदर्य-चित्रण में, उनकी विरदावली गाने के उत्साह में, बाल-वर्णन की बहुत कुछ स्वाभाविकता अपने हाथ से चली जाने दी है। तुलसीदास ने अधिकतर अपने आराध्य के अंग, वस्त्र और आभूषणों का वर्णन ही अनेक बार किया है। एक ही प्रकार उत्प्रेक्षा और उपमा घटित की गई है। भावना की पुनरुक्ति से चमत्कार नहीं आ सका। कामदेव, कमल, स्वर्ण, विद्युत्,

बादल, मयूर आदि की उपमाएँ न जाने कितनी बार प्रस्तुत है। गीतावली का 'गीति-काव्य' रूप होने के कारण सम्भवतः इसमें आवर्तन दोष न माना जावे पर कवि की दृष्टि तो सीमित ज्ञात होती ही है।" तुलसीदास ने राम का बाल-चित्रण मर्यादा में रहकर किया है। परिस्थितियों के चित्रण भी कवि ने सुन्दर और कलात्मक किये हैं। 'राम जन्म की छोटी', 'बारही', 'तुला तौलिये घी के', 'नरसिंह मंत्र पढ़' इत्यादि चित्र बहुत सुन्दर हैं। पदों में भी कथा का स्वाभाविक विकास प्रस्तुत करने में कवि को पूर्णरूपेण सफलता मिली है।

गीतावली में गीति-काव्य-रचना होने के कारण कोमल भावनाओं को ही विशेष रूप से चित्रित किया गया है। मानस में जो कोमल स्थल कथा-प्रसार में आधिक्य के कारण छोड़ दिये गए हैं उनका विस्तार के साथ चित्रण गीतावली में मिलता है। पुरुष-घटनाओं को साकेतिक रूप में ही लिया गया है। कैकेयी-दशरथ-सवाद, 'राम-रावण-युद्ध', लका-दहन जैसे वर्णनों को छोड़ ही दिया गया है। गीतावली का प्रारम्भ कवि ने न तो रामावतार की कथाओं को लेकर किया है और न रामविरत की विस्तृत आलोचना ही उसमें विद्यमान है। राम का बाल-वर्णन ४४ पदों में है। गीतावली का बालकांड राम का सौंदर्य-प्रकरण मात्र है। बालकांड में जनकपुर का वर्णन बहुत कलात्मक है और काफी विस्तार के साथ किया गया है।

अयोध्याकांड में जो चित्रण है उसमें मनोवैज्ञानिकता के दर्शन नहीं होते। इस कांड में कथावस्तु का भी सौंदर्य नहीं है। जिस समय राम, सीता और लक्ष्मण वन जाते हैं तो वन की स्त्रियों ने उनके सौंदर्य का अच्छा वर्णन किया है। समस्त ग्रन्थ में राम का रूप और शृंगार ही छाया हुआ है। माता की करुणा मय वात्सल्य भावना का सुन्दर चित्र कवि ने अंकित किया है। डॉ० रामकुमार वर्मा ने इस भावना के चित्र प्रस्तुत कर एक पर दूसरे का प्रभाव प्रदर्शित किया है।

राम के वियोग में गोस्वामी तुलसीदास ने घोड़ों की वही दशा वर्णित की है जो कृष्ण-वियोग में ब्रज की गायों की हो जाती है। इस प्रकार कवि ने राम-प्रेम का प्रभाव मानव से आगे बढ़ाकर पशुओं तक उसे विस्तार दिया है।

अरण्यकांड में कथावस्तु मानो है ही नहीं। गीतावली में इस कांड की मानस में वर्णित घटनाओं में से आधी घटनाओं को भी कवि ने स्थान नहीं दिया। जयन्त-छल, अत्रि और अनुसुइया से राम तथा सीता का मिलन, विराध-वध, शूर्पणखा-प्रसंग, खरदूषण-वध इत्यादि कथाओं को यहाँ कवि ने छुआ तक भी नहीं है।

जैसा हम ऊपर भी कह चुके हैं, कवि ने गीतावली में केवल कोमल-भावना-प्रधानघटनाओं को ही लिया है। सम्भवतः इसीलिए उक्त घटनाओं को छोड़ दिया

है। गीध एव शबरी-प्रसंग में कवि ने करुण-भावना भी चित्रण किया है। थोड़ी ही सही, परन्तु करुण रस की अभिव्यक्ति बहुत ही प्रभावोत्पादक है।

किष्किधाकाड में केवल दो पद दिये हैं, जिनमें न तो कलात्मक सौंदर्य ही है और न भावनात्मक प्रभावोत्पादन ही।

सुन्दरकाड में कवि इसकी सृष्टि करने में काफी सफल रहा है। वियोग, शृंगार, वीर, रौद्र, और शांत रस की इसमें कलात्मक सृष्टि हुई है। सीता के हृदय की परिस्थिति का चित्रण करते समय करुण-रस, हनुमान की ललकार में रौद्ररस तथा राम के सैन्य-संचालन में वीर रस की झांकी मिलती है।

लकाकाड में राम-रावण के युद्ध का वर्णन न करके कवि ने नामोपयुक्त वातावरण को उपस्थित नहीं किया। वीर रस का संचार भी हमें इस काड में नहीं मिलता, यह आश्चर्यजनक ही है। वीर रस की अपेक्षा करुणा की भावना का ही अधिक उदय होता है।

उत्तरकाड में हमें तुलसी के कथा-वर्णन की मौलिकता दृष्टि-गोचर होती है। इस काड की कविता पर वाल्मीकि रामायण और कृष्ण-काव्य दोनों का प्रभाव है। राम का राज्याभिषेक, न्याय, सीता-वनवास तथा लव कुश जन्म सब इसमें आते हैं। नख-शिख वर्णन और राम के विलाप पर कृष्ण-काव्य की स्पष्ट छाप दिखलाई देती है।

गीतावली रस की दृष्टि से तुलसीदास की सब से मधुर रचना है। ब्रज का माधुर्य और भावनाओं की कोमलता इसमें विद्यमान है। इस काव्य में सयोग श्रंगार की प्रधानता है। वात्सल्य रस का विशुद्ध और कलात्मक प्रवाह इस ग्रन्थ में मिलता है। तुलसी का यह ग्रन्थ रस-प्रवाह की दृष्टि से उनका सबसे महत्त्वपूर्ण ग्रन्थ है। बहुत से स्थानों पर मनोदशा के कलात्मक चित्रण कवि ने प्रस्तुत किये हैं। गीतावली में राम का सौंदर्य और ऐश्वर्य कवि ने बड़े ही कलात्मक ढंग से भरा है।

कवितावली. कवितावली की रचना-तिथि का उल्लेख हमें वेणीमाधवदास कृत 'गोसाँई चरित' में नहीं मिलता। कवितावली के नाम का भी वहाँ उल्लेख नहीं है। केवल ३५वें दोहे में कुछ कवित्तों की रचना का उल्लेख अवश्य मिलता है। सवत् १६२० से सवत् १६३१ के बीच सीतावट के नीचे कुछ कवित्तों की कवि ने रचना की, यह उल्लेख मिलता है। इनकी रचना गीतावली के पश्चात् और मानस के पूर्व वर्णित है। कवितावली में मिलने वाले कवित्तों में कुछ ऐसी घटनाओं का भी वर्णन है जो इन दो से बाद की घटनाएँ हैं। उदाहरणार्थ 'मीन सनीचर' का वर्णन है, जिसका समय स० १६६८ से १६७१ के बीच माना गया है। इसी आधार पर हम कवितावली का रचना-काल सवत् १६६६ के आस-पास ही मानते हैं।

कवितावली में कुल ३२५ छंद हैं और इनका सात काडों में इस प्रकार विभाजन किया जा सकता है।

बालकांड २२, अयोध्याकांड २८, अरण्यकांड १, किष्किंधाकांड १, सुन्दरकांड ३२, लकाकांड ५८, उत्तरकांड १८३,

इस प्रकार उत्तर कांड का विस्तार शेष छहों काडों से बड़ा है। कवितावली में सवैया, कवित्त, छप्पय और झूलना छंदों का प्रयोग कवि ने किया है। कवितावली में राम-कथा वर्णित है। कवि ने कवितावली में राम के ऐश्वर्य और उसकी शक्ति का चित्रण किया है। गीतावली में जिस प्रकार कवि ने राम की परुष घटनाओं को छोड़ दिया है ठीक उसी प्रकार कवितावली में हमें कोमल भावनाओं का अभाव दिखलाई देता है। राम का वीरत्व और शौर्य जितने आज पूर्ण ढंग से कवितावली में चित्रित किया गया है उतना मानस में भी नहीं मिलता। इस प्रकार कवितावली और गीतावली दोनों में राम के एकांगी चित्रण की ओर ही कवि का ध्यान गया है।

कवितावली कवि की समय-समय पर की गई रचनाओं का संग्रह है। न तो इसमें नियमित रूप से कथा का ही विस्तार मिलता है और न कथा का कांडों में विभाजन ही। ग्रन्थ के प्रारम्भ में मगलाचरण भी नहीं है। प्रस्तावना एवं पूर्व-कथा भी उसमें नहीं है। कथा सूत्र पूर्णरूप से छिन्न-भिन्न है। यथास्थान भावनाओं का ही परुष रूप देखने को मिलता है। उत्तर कांड की सामग्री का कथा से कोई विशेष सम्बन्ध नहीं है। इसमें बहुत सी व्यक्तिगत घटनाएँ तत्कालीन परिस्थितियाँ और बहुत सी भावनाएँ संग्रहीत हैं। ग्रन्थ में प्रधान प्रसंगों की एकदम अवहेलना है। पंडित सुधाकर द्विवेदी का मत है कि इस ग्रन्थ में तुलसी दासजी के समय-समय पर लिखे गये छन्दों को उनके शिष्यों ने एकत्रित किया है। केवल राम-कथा की कविता इसमें हो, ऐसी बात नहीं। सीतावट, काशी, कलियुग की अवस्था, बाहुपीर, रामस्तुति, गोपिका-उद्धव-संवाद, हनुमान स्तुति जानकी स्तुति इत्यादि प्रसंग भी हैं।

कवितावली का प्रारम्भ सात दुमिल सवैयाओं में बालदर्शन से होता है। फिर सीता स्वयंवर का वर्णन है। विश्वामित्र आगमन तथा अहिल्या उद्धार का भी चित्रण कवि ने किया है। फिर धनुर्भंग और सीता-विवाह का संक्षेप में वर्णन मिलता है। फिर अयोध्या कांड की बहुत सी घटनाओं को छोड़कर कवि केवल राम की श्रेष्ठता का वर्णन करता है। आत्म-समर्पण की प्रवृत्ति भी यहाँ प्रति-लक्षित होती है। कैकेयी-वरदान का संकेत मात्र भी कहीं नहीं है। कांड-प्रारम्भ ही राम वन-गमन से चलता है। इसमें भक्ति भावना के साथ केवट, मुनि और ग्राम-वधुओं के चित्र भक्ति भाव से चित्रित किये गये हैं। दो सवैयाओं में सीता की सुकुमारता का भी कलात्मक वर्णन कवि ने किया है। राम शोभा की और सौंदर्य पर कवि ने विशेष बल दिया है।

अरण्य काँड में केवल एक सवैया है जिसमें सोने के मृग के पीछे राम दौड़ते हैं। किष्किंधा कांड में भी केवल एक ही सवैया है जिसमें हनुमान सागर पार कर लका जाते हैं। सुग्रीव की मैत्री और बालि वध के प्रसंगों को एक दम छोड़ ही दिया गया है। सुन्दर काँड में भी कथा का कोई विशेष विस्तार नहीं मिलता परन्तु रस की दृष्टि से यह काँड बहुत महत्त्वपूर्ण है। इस काँड में भयानक और रौद्ररस का बहुत ही सफल चित्रण हुआ है। लकादहन का वर्णन करने में कवि को यहाँ जबरदस्त सफलता मिली है। क्रोध और भय की भावना इस कांड में व्याप्त है। घटनाओं में केवल अशोक वाटिका, लकादहन और हनुमान के लौटने को ही कवि ने लिया है। कथा का लका कांड में भी अभाव ही है। अगद और मदोदरी के रावण को दिये गये उपदेश विस्तार के साथ वर्णित हैं रस के विचार से यह कांड भी बहुत महत्त्वपूर्ण है। इसमें वीभत्स और रौद्र का प्राधान्य है।

राम की शक्ति और शौर्य के साथ कवि ने उनके सौंदर्य को भी सन्निहित किया है। ग्रन्थ में वर्णनार्थक सौंदर्य ऊँचे दर्जे का विद्यमान है। भक्ति भावना का भी व्यापक रूप इसमें मिलता है।

उत्तरकांड कवितावली का सबसे महत्त्वपूर्ण अंग है। इसमें ज्ञान, वैराग्य और भक्ति के पदों का आधिक्य है। इस कांड की सामग्री से तुलसी के जीवन पर भी प्रकाश पड़ता है। आत्मग्लानि के वशीभूत होकर कवि अनेकों स्थानों पर अपने जीवन पर सांकेतिक प्रकाश डाल गया है। कवि ने बहुत सी व्यक्तिगत बातों पर प्रकाश डाला है। तुलसी के आत्म चरित्र की दृष्टि से यह ग्रन्थ और इस ग्रन्थ का उत्तरकांड बहुत ही महत्त्वपूर्ण है। यदि कवि ने स्वयं या उनके शिष्यों ने ये पद सग्रहात न किये होते तो हो सकता था कि कवि के जीवन सबन्धी बहुत सी वर्तमान जानकारी अन्धकार में ही छुपी रहती। ग्रंथ का यह भाग वास्तव में यदि देखा जाये तो एक छोटा सा प्रथक ग्रन्थ है, जिसका राम कथा से बहुत कम सम्बन्ध है।

विनय पत्रिका विनय पत्रिका का रचना-काल वेणीमाधवदास कृत गोसाईं चरित्र में सवत् १६३६ के लगभग मिलता है। मिथिला यात्रा के प्रस्ताव के समय:

बिदित राम विनयावली, मुनि तब निर्मित कीन्ह।

सुनि तेहि साखीयुत प्रभू, मुनिहि अभय कर बीन्ह।

मिथिलापुर हेतु पयान किए, सुकृती जन को सुख साँति बिये ॥

वेणीमाधवदास ने लिखा है कि कवि ने कलि से सताये जाने पर अपने कष्टों के निवारणार्थ विनय पत्रिका की रचना की थी। ग्रंथ में कवि की दारुण व्यथा वर्णित है, इसमें कोई सदेह नहीं। इस रचना की प्रौढ़ता पर ध्यान देने से पता चलता है कि यह हनुमाबाहुक के समय में ही लिखी गई होगी।

विनयपत्रिका सम्यक ग्रन्थ है और इसमें क्रम के साथ देवताओं की कवि ने प्रार्थना की है। सब देवताओं की स्तुति करने के पश्चात् ही कवि राम-विनय के

पद लिखने प्रारम्भ करता है। विनय-पत्रिका की पद सख्या २७६ है। बाबू श्यामसुन्दरदास को विनय पत्रिका की जो प्रति प्राप्त हुई वह तुलसी की मृत्यु से १४ वर्ष पूर्व सवत् १६६६ की है। उसके सम्बन्ध में श्यामसुन्दरदासजी ने लिखा है, 'इसमें केवल १७६ पद हैं जब कि और-और प्रतियों में २८० पद मिलते हैं। यह कहना कठिन है कि शेष १०४ पदों में से जितने पद तुलसीदासजी के स्वयं बनाये हुए हैं वे सब सवत् १६६६ और सवत् १६८० के बीच बने हुए होंगे।'।

विनयपत्रिका में रचना-काल का कोई निर्देश न होने, पदों के क्रमहीन होने और विचारों के विशृङ्खल होने के आधार पर कुछ विद्वान् इसे भी गीतावली और कवितावली की ही भाँति सग्रह-ग्रन्थ मानते हैं। डाक्टर रामकुमार वर्मा इसे एक पूर्ण रचना मानते हैं और विपरीत मतावलम्बी विद्वानों के उक्त आधारों को निरर्थक समझते हैं। आपका मत है "साधारण दृष्टि से देखने पर ही विनय-पत्रिका के पद क्रमहीन दीख पड़ते हैं, परन्तु यदि विश्लेषणात्मक दृष्टि से देखे तो इसके पदों में क्रमबद्धता है और विचार भी विशृङ्खल नहीं है।" डा० राम-कुमार वर्मा लिखते हैं—“तुलसीदास स्मार्त वैष्णव थे, अतः वह स्मार्त वैष्णवों के अनुसार पाँच देवताओं की पूजा में विश्वास रखते थे। वे देवता हैं—विष्णु, शिव, दुर्गा, सूर्य और गणेश। इन्हीं पंचदेवों की स्तुति से उन्होंने विनय-पत्रिका प्रारम्भ की है। विष्णु रूप राम की स्तुति तो ग्रन्थ भर में है। प्रारम्भ में शेष चारों देवताओं की वन्दना की गई है। विचारों की विशृङ्खलता ग्रन्थ के स्फूर्त होने का कोई कारण नहीं हो सकती। फिर इस रचना में कवि का आत्म-निवेदन है, जिसमें भावना का अनिगमन कोई आश्चर्य की बात नहीं। अतः इन सभी कारणों से विनय-पत्रिका एक सम्यक ग्रन्थ है।”

विनय पत्रिका एक गीति काव्य है, कवि के अतर्जगत का काव्य है। कवि के विचारों की एकरूपता और उसका व्यक्तित्व इसमें प्रस्फुटित हुआ है। ग्रन्थ राग-रागनियों में लिखा गया है। जयतश्री, केदारा, सोरठ और असावरी रागों में हर्ष और करुणा की भावना को कवि ने व्यक्त किया है। मारू और कान्हूरा में वीर भावना तथा ललित, गौरी, बिलावल, सूहो और वसन्त में शृंगार और रामकली में शान्त भावना व्यक्त है। इसी प्रकार विभास, कल्याण, मलार और टोडी में वर्णनात्मक भावनाओं को लिया गया है। विनय-पत्रिका का आत्म-निवेदन इक्कीस रागों में कवि ने गाया है। ये राग बिलावल, घनाक्षरी, राम-कली, मारू, वसन्त, भैरव, कान्हूरा, सारंग, गौरी, दडक, आसावरी, केदार, जयतश्री, विभास, ललित, टोडी, नट, मलार, सोरठ, भैरवी और कल्याण हैं। विनय-पत्रिका में शांत रस कवि ने प्रवाहित किया है और अन्त भावनाएँ केवल संचारी स्वरूप से ही आती हैं।

जैसा हम ऊपर भी सकेत कर चुके हैं, ग्रन्थ कथानक शून्य है, कवि का आत्म-निवेदन मात्र है। भक्त अपने आराध्यदेव से अपनी आत्मशुद्धि और अपने

उद्धार के लिए प्रार्थना करता है। कवि ने यह विनय छै प्रकार के पदों में की है :

१. प्रार्थना-पद : इनमें कथाओं और रूपको द्वारा कवि गणेश से राम तक सब देवताओं की स्तुति करता है, उनका रूप-वर्णन करता है, गुण वर्णन करता है और राम की भक्ति-याचना करता है।

२. स्थान-वर्णन : इनमें चित्रकूट इत्यादि का वर्णन है।

३. उद्बोधक : मन को समझाने और शान्ति प्रदान करने के पद।

४. ज्ञान सम्बन्धी पद : इनमें ससार की नश्वरता वर्णित की है।

५. वैराग्य पद : इनमें वैराग्य-ज्ञान का कवि ने उल्लेख किया है।

६. आत्मचरित सम्बन्धी पद : इसमें राम की प्रार्थना के पद हैं। राम का नखसिख वर्णन भी है।

विनय-पत्रिका का स्थायी भाव निर्वेद है, आलम्बन विभाव हरिकृपा और गुरु हैं, उद्दीपन विभाव देवता, सरिता, और काशी इत्यादि स्थान हैं, अनुभाव रोमाञ्चक कम्प इत्यादि हैं तथा सचारी भाव सुबुद्ध, ग्लानि, गर्व, दीनता, हर्ष, मोह विषाद, चिन्ता इत्यादि हैं।

तुलसी कृत विनय-पत्रिका के गीति काव्य पर न तो विद्यापति की शैली का प्रभाव है और न कबीर का ही। हिन्दी में तुलसी से पूर्व यही दो गीति काव्य के कवि हुए हैं। विद्यापति पर गीत गोविन्द का प्रभाव था जिनमें नायक-नायिका-भेद की परम्परा अपनायी गयी थी। उसमें एकमात्र वासनामयी प्रवृत्ति विद्यमान थी और श्रृंगारिक कविता को स्थान मिला था। कबीर की रचनाओं में भक्ति का प्रतीक साकार रूप में न आकर निराकार रूप में सामने आया। इसीलिए उसमें आत्म समर्पण की वह भावना प्रस्फुटित नहीं हो पायी जो सगुणोपासक तुलसी की रचना द्वारा मुखरित हुई। तुलसी के सामने इस प्रकार न तो विद्यापति का ही आदर्श था और न कबीर का ही। तुलसी के समकालीन कवियों ने भक्ति का जो साकार रूप ग्रहण किया उसमें भी आत्म-समर्पण की वह भावना नहीं थी जो विनय-पत्रिका में विद्यमान है। कवि ने दास्य-भावना से प्रेरित होकर आत्मसमर्पण की प्रेरणा से इस ग्रन्थ का सृजन किया है। हिन्दी-साहित्य में यह अपने ढंग की सर्व प्रथम मौलिक प्रवृत्ति है, जिसपर केवल तुलसी की अध्यात्म-भावना की ही छाप है, अन्य किसी की नहीं।

रामचरित मानस : रामचरित मानस की रचना-तिथि अन्तर्साक्ष के आधार पर संवत् १६३१ है। कवि ने बालकाण्ड के प्रारम्भ में लिखा है

संवत् सोरह सै इक्तीसा, करौ कथा हरि पद धर सीसा।^१

मानस के रचनाकाल के विषय में यह तिथि सभी को मान्य है। वेणी माधव-दास भी लिखते हैं

राम-जन्म तिथि बार सब, जग जेता महं भास ।
 तस इकतीसा महें जुरे, जोग लग्न ग्रह रास ॥
 यहि विधि भा आरम्भ, राम चरित मानस विमल ।
 सुनक मिटत मद दभ, कामादिक ससय सकल ॥

इस प्रकार अत साक्ष और बाह्य साक्ष दोनों के आधार पर यही तिथि प्रामाणिक मानी जाती है ।

रामचरित मानस की कथा सात खण्डों में कवि ने विस्तार के साथ कही है । मानस के छन्दों की संख्या लगभग दस हजार है । ग्रन्थ में बहुत से क्षेपकों के होने के कारण निश्चित संख्या का उल्लेख करना कठिन है ।

मानस की रचना प्रधान रूप से दोहा और चौपाई छन्द में हुई है, परन्तु बीच-बीच में कवि ने सोरठा, तोमर, हरिगीतिका, चवपैया और त्रिभगी, मात्रिक तथा अनुष्टुप् रथोद्धता, स्रग्धरा, मालिनी, तोटक, वेशस्थ, भुजग-प्रयात्, नग-स्वरूपिणी, वसत तिलका, इन्द्रवज्रा शादूल विक्रीडित इत्यादि वार्णिक छन्दों का भी प्रयोग किया है ।

रामचरित मानस में कवि ने राम-कथा को ही सागोपाग वर्ण्य-विषय के रूप में अपनाया है । मानस की कथा कवि ने निम्न ग्रन्थों से ली है

१. अध्यात्म रामायण कथा के दृष्टिकोण के लिए ।
२. वाल्मीकी रामायण कथा-विस्तार के लिए ।
३. हनुमान्नाटक लक्ष्मण परशुराम-संवाद के लिए ।
४. प्रसन्न राघव पुष्पवाटिका वर्णन के लिए ।
५. श्री मद्भागवत सूक्तियों के लिए ।

इन पांच ग्रन्थों के अतिरिक्त नीति और धर्म सम्बन्धी सूक्तियों के लिए कवि ने अन्य बहुत से संस्कृत-ग्रन्थों का सहयोग लिया है । प रामनरेश त्रिपाठी तो कहते हैं कि गोस्वामी ने लगभग दो-सौ संस्कृत-ग्रन्थों के श्लोकों का सार मानस में भर दिया ।

गोस्वामी तुलसीदास ने मानस की रचना एक महाकाव्य लिखने के ढंग से की है । जीवन के प्रायः सभी पहलुओं को कवि ने लिया है और उनपर भरसक प्रकाश डाला है । राम के जीवन का मर्यादापूर्ण विकास और लोकशिक्षा का आदर्श कवि की रचना का मूल मंत्र है । राम-कथा के अन्दर कवि ने अपने दार्शनिक और धार्मिक सिद्धांतों को बहुत स्पष्टता के साथ मिश्रित कर दिया है । वाल्मीकी रामायण का राम एक महान् पुष्प है, अध्यात्म रामायण का राम पूर्णतः ईश्वर है, परन्तु मानस के राम में कविवर तुलसीदास ने वाल्मीकी रामायण और अध्यात्म रामायण की मान्यताओं का कलात्मक समन्वय कर दिया है ।

इस प्रकार मानस की कथा में हम वाल्मीकी रामायण और अध्यात्म रामायण की मिश्रित कथा और मिश्रित आदर्शों का पालन पाते हैं कवि ने दोनों ही ग्रन्थों के आदर्श तत्वों को लेकर अपनी कथा की माला गूथी है और एक

आदर्श धर्म तथा आदर्श समाज की रूपरेखा तैयार की है। तुलसी ने जिन-जिन चीजों को मानस में लिया है उनके द्वारा समाज के प्रतिनिधि पात्रों का स्रजन किया है और उनके द्वारा समाज तथा धर्म का एक ढाँचा खड़ा किया है।

डा० रामकुमार वर्मा ने मानस के पात्रों की विशेषताओं को खोजकर मानस की कुछ पक्तियाँ चुनी हैं, जिनमें कि उसके पात्रों का सम्पूर्ण चरित्र निहित है :

- शिव : एहि तन सतिहि भेंट मोहि नाही ।
शिव संकल्पु कीन्ह मन माहीं ॥^१ (भक्ति)
- पार्वती : जनम कोटि लागि रगरि हमारी ।
बरौ सभु नतु रहौ कुआरी ॥^२ (पतिव्रत)
- दशरथ : रघुकुल रीति सदा चलि आई ।
प्राण जाहु बर बचनु न जाई ॥^३ (प्रतिज्ञा)
- जनक : सुकृत जाई जौ पन परिहरअ ।
कुअरि कुअरी रहउ का करअ ॥^४ (व्रत)
- कौशल्या : जो केवल पितु आयसु ताता ।
तौ जनि जाहु जान बडि माता ॥
जौ पितु मातु कहेउ बन जाना ।
तौ कानन सत अवध समाना ॥^५
- सुमित्रा : जौ पै सीय राम बन जाहीं ।
अवध तुम्हार काजु कछु नाही ॥^६ (धर्मप्रेम)
- सीता : जहँ लागि नाथ पेह अर नाते ।
प्रिय बिनु तिहिहि तरनिहु ते ताते ॥^७ (पतिव्रत)
- राम : सेवक सदन स्वामि आगमनू ।
मंगल मूल अमंगल दमनू ॥^८ (गुरु-भक्ति)
- जो पितु मात बचन अनुरागी ॥^९ (माता-पिता-आज्ञा)
- सुनु जननी सोई सुत बड़ भागी ।
भरत प्राण प्रिय पार्वहि राजू ।

१. तुलसी-ग्रन्थावली, प्रथम खण्ड, मानस २६

२. " " " ३६

३. " " " १६८

४. " " " १०८

५. " " " १७६

६. " " " १८६

७. " " " १८२

८. तुलसी ग्रन्थावली, प्रथम खण्ड, मानस १६१

९. " " " १७३

बिधि सब विधि मोहि सनमुख आजू ॥^१ (भ्रातृ-प्रेम)
 एक बार कैसेहु सुधि जानौ ।
 कालहु जीति निमिषि महँ आनौ ॥^२ (स्त्री पुरुष)
 जासु राज प्रिय प्रजा दुखारी ।
 सो नृप अबसि नरक अधिकारी ॥^३ (राजा-कर्त्तव्य)
 लक्ष्मण : तोरौ छत्रक-दण्ड जिमि, तब प्रताप बल नाथ ॥
 जो न करौ प्रभु पद-पद् सपथ, कर न धरौ धनु माथ ॥^४
 (वीरता और भ्रातृ-प्रेम)

भरत : भरताह होई न राज-मदु
 बिधि हरिहर पद पाई ॥^५ (मर्यादा)
 हनुमान सुनु कपि तोहि समान उपकारी ।
 नाहि कोउ सुरनर मुनि तन धारी ॥^६ (स्वामी भक्ति)
 रावण निज भुज बल मै बैर बढ़ावा ।
 बेइहाँ उतर जो रिपु चढ़ि आवा ॥^७ (अभिमान और दृढ़ता)

इस प्रकार कवि ने अपने हर पात्र के अन्दर किसी-न-किसी आदर्श की स्थापना की है। पात्रों के गुणों और अवगुणों को निरखा-परखा है और फिर कुछ उन्हीं के आधार पर नैतिक तथा सामाजिक सिद्धान्त भी स्थापित किये हैं। कवि ने अपने पात्रों के चित्रण में व्यक्तिगत तथा सामाजिक दोनों ही प्रकार के मर्यादा का पालन किया है परन्तु यहाँ यह समझ लेना होगा कि आदर्श की ठरक में कवि ने स्वाभाविकता और मनोवैज्ञानिकता को हाथ से नहीं जाने दिया है।

बाल-काण्ड . रामचरितमानस कवि की श्रेष्ठतम रचना है। प्रबन्ध-सौष्ठव, प्रभाव तथा कवित्व के दृष्टिकोण से तुलसी को जो सफलता मानस की रचना में मिली है वह अन्य किसी ग्रन्थ की रचना में नहीं मिली। ग्रन्थ को कवि ने सात काण्डों में विभाजित किया है—बाल काण्ड, अयोध्या काण्ड, अरण्य-काण्ड, किष्किंधा-काण्ड, सुन्दर-काण्ड, लका-काण्ड और उत्तर-काण्ड। हर काण्ड का प्रारम्भ कवि ने मगला चरण से किया है और ये मगलाचरण के श्लोक सस्कृत में हैं।

१. तुलसी-ग्रन्थावली, प्रथम खण्ड, मानस, पृष्ठ १०६

२.	"	"	"	३३३
३.	"	"	"	१८५
४.	"	"	"	१७३
५.	"	"	"	२४७
६.	"	"	"	३५५
७.	"	"	"	४०७

बाल-काण्ड के प्रारम्भ में वाणी-विनायक, भवानी-शंकर, गुरु, कवीश्वर-कपीश्वर, सीता-राम इत्यादि की वन्दना की है। यह वन्दना संस्कृत में है। भाषा में फिर गणेश, दयालु, विष्णु, शिव गुरु इत्यादि की स्तुति है। इसके पश्चात् महीसुर, सुजन-समाज, सन्त और असन्त दोनों को कवि ने याद किया है और विनती की है वन्दन पत्रों की यहाँ कवि ने एक लम्बी सूची प्रस्तुत की है जिनमें सरयू नदी, रामचरित वर्णन करने वाले सब कवि, अवध, पुर नर-नारी, कौशल्या, दशरथ, विदेह, भरत, सौमित्र, रिपुसूदन, हनुमान, भालुपति, कपि-पति, अगद और अत में राम-पद उपासक खग, मृग, सुर, नर, सभी आ जाते हैं। शुक सनकादि और नारद की कृपा की भी कवि आकांक्षा करता है। अन्त में वह रघुनायक और जानकी के चरण-कमलो में अपना आत्म समर्पण करता है। राम-नाम के महत्त्व का भी वर्णन करता है। यहाँ कवि राम-कथा की परम्परा का उल्लेख करते हुए कहता है कि मैं उसी राम-कथा का गान करूँगा जो शम्भु ने उमा और कागभुशुण्डि को सुनायी, फिर कागभुशुण्डि ने याज्ञवल्क्य को सुनायी और उन्होंने भारद्वाज को सुनायी। वह कथा गोस्वामी तुलसीदास ने बार-बार अपने गुरु से सुनी है। अपनी बुद्धि के प्रबोध के लिए कवि उसी कथा को अपनी बुद्धि और विवेक का आश्रय देकर बखान करता है। कवि राम के गुण-ग्राम की महिमा बखान करता है। और साथ ही सकेत देता है कि कल्पभेद के कारण जो कथा में अन्तर आ गया है उससे पाठकों को कथा की परम्परा समझने में सशय होने का कारण नहीं है। कथा वही प्राचीन है।

नौमी, भौमवार, मधुमास सवत् १६३१ में मानस की रचना होती है। ग्रन्थ के नामकरण का कवि उल्लेख करता है। शिव-पार्वती का स्मरण करते हुए कथा प्रारम्भ होती है। इतनी विषद प्रस्तावना के पश्चात् रामायण की लोकहितकारी कथा का प्रारम्भ होता है। माघ के महीने में मकर स्नान के पश्चात् प्रयाग से याज्ञवल्क्य ऋषि विदा होने वाले थे। भारद्वाज ने उन्हें रोक लिया और पूछा, “राम कौन है?” क्या अवधेश कुमार राम ही वह राम हैं जिनकी महिमा का बखान सन्त पुराण और उपनिषद् इत्यादि में वर्णित है? क्या त्रिपुरारि उन्हीं का जाप करते हैं?” और इस रहस्य को समझाकर भारद्वाज ने अपना भ्रम दूर करने के लिए कहा। इस पर याज्ञवल्क्य सती के मोह, दक्ष के यज्ञ में सती के शरीर का त्याग, पार्वती के रूप में दुबारा अवतरित होना, शिव-पार्वती विवाह और फिर पार्वती शिव से राम-कथा सुनकर अपना मोह और भ्रम दूर करने का आग्रह करती है। पार्वती का भ्रम दूर करने के लिए शिव कथा सुनाते हैं।

शिव पहिले अवतार के सामान्य प्रयोजन का वर्णन करते हैं। प्रयोजनों के साथ-साथ विशेष प्रयोजनों का भी उल्लेख होता है। विप्रशाप से जय-विजय, हिरण्याक्ष और हिरण्यकश्यप का जन्म होता है। बराह और नृसिंह अवतारों द्वारा

उनका भद्रमर्दन और शरीरान्त होता है । वे ही दूसरे जन्म में कुम्भकर्ण और रावण के रूप में जन्म लेते हैं । उनके सहारार्थ राम का जन्म होता है । कश्यप और अदिति तप करके दशरथ और कौशल्या के रूप में जन्म लेते हैं । राम उन्हीं के यहाँ जन्म लेकर उन्हें माता-पिता मानते हैं । हरि ने जलन्धर का वध करने के लिए उसकी पत्नी सतीवृन्दा के साथ छल किया । उसी के शाप से उन्हें जन्म लेना पड़ा । जलन्धर रावण बनता है और राम उसे परमगति प्रदान करते हैं । नारद विश्व मोहनी का वरण करना चाहते हैं परन्तु, हरि उन्हें ऐसा नहीं करने देते । इसके फल स्वरूप नारद उन्हें शाप देते हैं और उन्हें अवतार लेना पड़ता है जिस प्रकार स्त्री के लिए नारद मुनि को भटकना पड़ा उसी प्रकार राम को सीता के लिए भटकना पड़ता है । मनु और शतरूपा घोर तप करते हैं । हरि प्रकट होकर कहते हैं कि वह पुत्र रूप में उनके यहाँ जन्म लेंगे । याज्ञवल्क्य कंकैय देश के प्रतापी धर्मभानु की कथा भी सुनाते हैं । धर्मभानु विप्रशाप के कारण कुटुम्ब सहित निशाचर हो गया था । प्रतापभानु ही रावण बना । उसके दस सिर और बीस भुजाएँ थी । प्रतापभानु का छोटा भाई अरिमर्दन कुम्भकर्ण के रूप में जन्म लेता है । अरिमर्दन का मंत्री धरमरचि रावण का सौतेला भाई विभीषण बनता है । प्रतापभानु के सभी पुत्र और सेवक भी राक्षसों के रूप में जन्म लेते हैं । ये लोग सभी निर्दय, लोक-परितापी, पापी, दुराचारी और कठोर वृत्ति वाले थे । रावण, विभीषण और कुम्भकर्ण तप करते हैं । इस कठोर तप को देखकर ब्रह्मा और जगदीश प्रकट होते हैं । रावण वर मागता है कि उसकी मृत्यु मनुष्य और वानर के हाथों से न हो । कुम्भकर्ण वर मागता है कि वह छ महीने सोया करे और विभीषण भगवान् के चरणों में अनुरक्ति की याचना करता है । रावण त्रय की पुत्री मदोदरी से अपना विवाह करता है और त्रिकूट पर्वत, जो कि समुद्र में स्थित है, में अपनी राजधानी बनाता है । रावण का पुत्र मेघनाद इन्द्र विजेता होता है । कुम्भकर्ण इत्यादि भी जगद्विजयी होते हैं । रावण देवताओं पर बराबर विजय पाता चला जाता है । रावण अपने अनुचरों को विश्व से ब्राह्मण भोजन, यज्ञ और श्राद्ध इत्यादि को नष्ट भ्रष्ट करने की आज्ञा देता है । चारों ओर रावण का आतंक फैल जाता है । देव, यक्ष, किन्नर, गन्धर्व, नर, नाग, सभी रावण से हार जाते हैं । रावण बहुत ही सुन्दर स्त्रियों का वरण करता है । राक्षस धर्म को निर्मूल खोदने का सकल्प करता है । गो-ब्राह्मणों का ह्रास हो रहा था । सदाचार नष्ट प्रायः था । तप, दान, वेद पुराण, हरि-भक्ति सबकी अन्तेष्टिक क्रिया होने लगी थी । आचार भ्रष्ट हो चला था । पृथ्वी इस अनाचार के वातावरण से काँप उठी । वह गो-रूप धारण कर देवताओं के सम्मुख आई और सब देवता मुनि, गन्धर्व मिलकर विरचि के सामने पहुँचे । शिव के परामर्श से सब आर्त्त होकर प्रार्थना करते हैं और उसी समय एक आकाश-वाणी होती है :

‘डरने का कोई कारण नहीं। मैं तुम लोगों की रक्षा के लिए नरवैश धारण कर रहा हूँ। मैं सूर्यवश में जन्म लूंगा, दशरथ और कौशल्या के घर। नारद-शाप को पूर्ण कर पृथ्वी का भार उतारूंगा। राक्षसों के आतंक से प्रकम्पित पृथ्वी की रक्षा करूंगा।’ इस प्रकार पृथ्वी को धैर्य बँधाया जाता है और सब देवता अपने-अपने लोको को चले जाते हैं।

अयोध्या में कश्यप और अदिति दशरथ और कौशल्या के रूप में अवतीर्ण होते हैं। राजा दशरथ के गुरु वशिष्ठ के परामर्श से श्रृङ्गी ऋषि द्वारा पुत्रेष्टि यज्ञ करवाते हैं। अग्नि प्रकट होकर हवि देता है और दशरथ उसे अपनी तीन प्रधान रानियों को खाने के लिए देते हैं। तीनों रानियाँ गर्भ धारण करती हैं। शुक्ल पक्ष, नवमी, अभिजित नक्षत्र, मध्याह्न में राम का जन्म कौशल्या के गर्भ से होता है। कैकेयी के भरत और सुमित्रा के लक्ष्मण तथा शत्रुघ्न का जन्म होता है। अयोध्यापुरी आनन्द से परिप्लावित हो उठती है। युवराजों के नाम-करण, चूड़ाकरण, उपनयन, विद्यारम्भ इत्यादि सस्कार यथासमय किये जाते हैं।

इसी समय राक्षसों द्वारा त्रासित विश्वामित्र अपने यज्ञ की रक्षा के लिए राजा दशरथ के यहाँ आते हैं और राम-लक्ष्मण को अपने साथ भेजने का आग्रह करते हैं। राजा-गुरु वशिष्ठ के समझाने बुझाने पर राजा दशरथ अपने प्राणों से भी प्यारे दोनों पुत्रों को विश्वामित्र के साथ भेज देते हैं। विश्वामित्र उन्हें वन में धनुर्विद्या सिखलाते हैं। ऐसी विद्या भी सिखलाते हैं जिससे भूख और प्यार शरीर को त्रस्त न करे। उन्हें अस्त्र-शस्त्र विद्या में निपुण करके यज्ञ करना प्रारम्भ करते हैं और उनकी रक्षा में यज्ञ पूर्ण होता है। इसी काल में ताड़का और सुबाहु का वध होता है और मारीच राम के बाण से घायल होकर भाग जाता है तथा समुद्र-पार जाकर अपने प्राण बचाता है।

इसी समय विश्वामित्र के पास राजा जनक के धनुष-यज्ञ का बुलावा आता है और यही से राम तथा लक्ष्मण भी विश्वामित्र की प्रेरणा से उम्रे देखने के लिए चल देते हैं। जब बड़े-बड़े महारथी उस धनुष पर प्रत्यक्षा तक नहीं चढ़ा पाते, तो राम खड़े होकर उसे दो टूक कर देते हैं। धनुष टूटने का सवाद पाकर परशुराम वहाँ आते हैं। वह वहाँ क्रोधानल में जलते हुए ही आते हैं परन्तु राम की गम्भीरता, शिष्टता और शांति से प्रभावित होकर उन्हें अपना निजी धनुष भी दे जाते हैं। राजा दशरथ अयोध्या से बारात लेकर आते हैं। सीता और राम का विवाह होता है। भरत, लक्ष्मण और शत्रुघ्न के भी वही पर विवाह हो जाते हैं और बारात चारों वधुओं को लेकर अयोध्यापुरी लौटती है।

अयोध्याकाण्ड : बालकाण्ड यही पर समाप्त होता है और अयोध्याकाण्ड का आरम्भ शिव, राममुखश्री के वर्णन से होता है। संस्कृत से एक दो पद के पश्चात् भाषा में कथा प्रारम्भ होती है। राम के राज्याभिषेक के लिए अयोध्या के साज-बाज का कलात्मक वर्णन है। उस काल की अयोध्या का सजीव चित्र

उसे पढ़कर नेत्रों की पुतलियों में उतर आता है। इस आनन्द और उत्सव को देखकर देवता लोग अनुभव करते हैं कि जिस प्रयोजन को लेकर भगवान् राम ने अवतार लिया है उसकी पूर्ति इस मंगलमय वातावरण में नहीं है। वे सब मिलकर सरस्वती के पास जाकर विनती करते हैं।

बिपति हमारी बिलोक बड़ि मात करिय सोइ आज ।

राम जाहि बन-राज तजि, होइ सकल सुर-काज ॥

सरस्वती दुःखी होती है कि वह अयोध्या का अमंगल करेगी परन्तु :

आगिल काजु बिचार बहोरि । करिहि चाह कुसल कवि मोरी ॥

हरषि हृदय दशरथपुर आई । जनु ग्रह दसा दुसह दुखदाई ॥

नाम मंथरा मंदमति चेरी कैकेयि केरी ।

अजस पिटारी ताहि करि गई गिरा मति फेरि ॥

मथरा कैकेयी की मति को भ्रष्ट कर देती है और उसे स्वार्थ का पाठ पढ़ा कर दशरथ से राम को चौदह वर्ष का बनवास और भरत को अयोध्या का राज्य मँगवाती है। वचनबद्ध दशरथ को कैकेयी की बातें मान्य होती हैं और अयोध्या में कुहराम मच जाता है। राम पिता की आज्ञा पालन करते हैं और बन-यात्रा के लिए निकल पड़ते हैं। सीता और लक्ष्मण भी उनके साथ जाते हैं। सुमित्र उन्हें रथ पर चढ़ाकर सिंगरौर तक पहुँचाता है। वहाँ से राम उन्हें भी लौटा देते हैं। यहाँ वह गुह के अतिथि बनते हैं।

बन-मार्ग में भारद्वाज और वाल्मीकि से मिलते हुए तथा ग्रामवासियों को दर्शन लाभ देते हुए ये तीनों चित्रकूट पर पहुँचते हैं। उधर राम के वियोग में दशरथ प्राण त्याग देते हैं। भरत को, जो अपनी ननिहाल में थे, बुलाया जाता है। वह अयोध्या में आकर वहाँ का सर्वनाश देखकर व्याकुल हो उठते हैं और सबके समझाने बुझाने पर भी राज्य करने को उद्यत नहीं होते। फिर विनय करके वह राम को लौटा लाने के लिए चित्रकूट जाते हैं। राजा जनक भी वहाँ पहुँचते हैं और सब राम को लौटाने का प्रयास करते हैं परन्तु राम पिता की मृत्यु के बाद उनकी आज्ञा को टालने के लिए उद्यत नहीं होते। अन्त में भरत राम की पादुकाएँ लेकर अयोध्या लौटते हैं और उन्हें ही राम की अनुपस्थिति में सिंहासन पर स्थापित कर देते हैं। प्रजा-हित के लिए राज कार्य सभालते हैं परन्तु स्वयं ही नन्दि ग्राम में तपस्वी के रूप में, सब सुख भोगों से निर्लिप्त राम स्मरण में निमग्न रहते हैं। राम-राज्य के एक सेवक के रूप में वह सेवा भर करते हैं।

अरण्यकाण्ड : इसके पश्चात् अरण्यकाण्ड आरम्भ होता है। यह काण्ड भी सस्कृत के मंगलाचरण से आरम्भ होता है। शंकर और राम की स्तुति है। चित्रकूट में राम को रहते काफी दिन हो जाते हैं। वह सोचते हैं कि वहाँ और

अधिक रहने से सब उनके वास्तविक रूप को पहिचान लेगे इसलिए वह अत्रि-ऋषी से विदा लेने के लिए जाते हैं। ऋषि राम की स्तुति करके उन्हें विदा देते हैं।

राम यहाँ से चल देते हैं। मार्ग में विराघ का वध करते हैं। फिर शरभग आश्रम पर पहुँचते हैं। शरभग राम-भक्ति का वरदान माँग कर योगाग्नि से शरीर त्यागते हैं। जब यहाँ से आगे बढ़ते हैं तो उनके पीछे-पीछे मुनियों का समूह हो जाता है। राम राक्षसों द्वारा खाये हुए मुनियों की अस्थियाँ देखते हैं। यही पर राम पृथ्वी को निशाचर विहीन करने का प्रण करते हैं सुतीक्ष्ण की भक्ति को सफल बनाकर राम कुम्भज ऋषि के आश्रम में पहुँचते हैं। उन्हीं के परामर्श से दण्डकारण्य में अपनी पर्णकुटी बनाते हैं। गिद्धराज जटायु से यही पर भेंट होती है। यही लक्ष्मण को भक्तियोग समझाते हैं। रावण की बहिन शूर्पणखा यही पर आकर उन पर मोहित हो जाती है यही पर लक्ष्मण उसकी नाक काट कर उसे कुरूप बनाते हैं शूर्पणखा के कहने पर खरदूषण चौदह सहस्र सेना लेकर उन पर आक्रमण करता है और राम उन सब को घराशायी कर देते हैं। रावण यह समाचार पाकर समझ जाता है कि खरदूषण को मारने वाला मनुष्य नहीं राम ही हो सकता है। इसलिए उसने राम से हठपूर्वक विरोध कर उनके हाथों प्राण त्याग कर भवसागर से पार उतरने की ठान ली। रावण मारीच को स्वर्ण-मृग बना कर भेजता है और उसकी सहायता से सीता को हर लाता है। जटायु सीता की रक्षा करना चाहता है और रावण से लड़कर प्राण त्यागता है। रावण सीता को लेजाकर अशोक वाटिका में रख देता है।

राम मारीच को मारकर जब कुटी में लौटते हैं तो उसे सूनी पाते हैं। लक्ष्मण को साथ लेकर वह सीता की खोज में निकल पड़ते हैं। मरणासन्न जटायु से उनकी भेंट होती है और रावण द्वारा सीता-हरण का समाचार मिलता है। जटायु की अत्येष्टि क्रिया करके राम आगे बढ़ते हैं। मार्ग में शबरी का आतिथ्य स्वीकार करते हैं और उसी के कहने से पम्पा सरोवर पर पहुँचकर सुग्रीव की खोज करते हैं। यही पर नारद-मुनि से भी उनकी भेंट होती है। राम उन्हें सन्तो का गुण और स्वभाव बतलाते हैं। यह काण्ड यही समाप्त हो जाता है।

किष्किंधा काण्ड . इस काण्ड का आरम्भ सस्कृत में सीतान्वेषण में लिप्त राम की स्तुति से होता है। यहाँ काशी महिमा का भी गान है। राम पम्पा सरोवर से चलकर ऋष्यमूक पर्वत पर पहुँचते हैं। यहाँ मारुति द्वारा इनकी सुग्रीव से मित्रता होती है। फिर बाली और सुग्रीव का युद्ध होता है और राम-बाण से बाली की मृत्यु होती है। सुग्रीव का राजतिलक होता है। वर्षा-काल राम प्रवर्षण गिरि पर व्यतीत करते हैं। और शरदकाल में हनुमान इत्यादि सीता की खोज में निकलते हैं। सम्पाति सीता के अशोक-वाटिका में रहने का वर्णन करता है। जाम्बवान हनुमान के पराक्रम का वर्णन करता है तथा पथ-प्रदर्शन करता है।

सुन्दरकाण्ड : सुन्दर-काण्ड का आरम्भ हनुमान और राम की स्तुति से होता है। इस काण्ड में हनुमान का पुरुषार्थ ही दिखलाया गया है। हनुमान मैनाक के आश्रय की सहायता न समझ सुरषा का आशीर्वाद प्राप्त कर सिंहिका का वध करके लका में प्रवेश करते हैं। सीता को खोज निकालते हैं। विभीषण से भेंट कर, उनकी बतलाई युक्ति द्वारा सीता के दर्शन करते हैं। वृक्ष के ऊपर बैठकर वियोगिणी सीता को देखते हैं। रावण द्वारा सीता को फुसलाने की क्रिया भी देखते हैं। सीता रावण को फटकारती है तो रावण अन्तिम अल्टीमेटम देता है कि या तो एक महीने में वह रावण को वर लेगी, नहीं तो उसे अपने प्राणों से हाथ धोने पड़ेगे। सीता को राक्षसियाँ सताती हैं। वह व्याकुल होती है। त्रिजटा अपने स्वप्न का वर्णन कर सीता को धैर्य बंधाती है। सीता अशोक-वृक्ष से अग्नि मागती है। हनुमान ऊपर से रामनामांकित मुदरी नीचे डाल देते हैं। और फिर स्वयं सीता के सामने प्रकट होकर राम का संदेश उन्हें देते हैं। हनुमान यहाँ उपवन को उजाड़ते हैं, अक्षय-कुमार को मारते हैं, बन्दी होकर रावण के सामने जाते हैं। रावण उनके वध की आज्ञा देता है। हनुमान की पूछ पर गूदड़ लपेटकर उसे तेल में भिगोकर उसमें आग दी जाती है। हनुमान उसी ज्वाला से लकापुरी को जला कर भस्म कर देते हैं।

हनुमान सीता से चूड़ामणि लेकर लौटते हैं और सीता का सवाद जाकर राम को देते हैं। राम सुग्रीव की सेना लेकर समुद्रतट पर पहुँचते हैं। रावण द्वारा अपमानित होकर विभीषण राम से आ मिलता है। रावण के गुप्तचर उसके पीछे-पीछे आते हैं और वे राम के सैनिकों द्वारा पकड़ लिए जाते हैं। समुद्र राम के भय से स्वयं अपने संतरण का उपाय बतलाता है।

लंका काण्ड राम और शिव की संस्कृत में स्तुति के पश्चात् लंका-काण्ड प्रारम्भ होता है। समुद्र पर सेतुबन्ध बाधा जाता है। राम की सेना सागर पार कर लंका में प्रवेश करती है। रावण यह समाचार पाकर दहल उठता है। मन्दोदरी और प्रहस्त रावण को समझाते हैं। रावण पर उसका कोई प्रभाव नहीं पड़ता।

राम सुबेल-शिखर पर अपना पड़ाव डालते हैं। राम वहीं से अपने वाण द्वारा रावण का छत्र-मुकुट और मन्दोदरी का ताटङ्क गिरा देते हैं। इस पर सबको आश्चर्य होता है। अगद राम का दूत बनकर रावण की सभा में जाता है। वह रावण को फटकारता है। भरी सभा में उसका पैर उठाने की ताकत किसी में नहीं होती। रावण का मान-मर्दन कर वह अपने शिविर में पहुँचता है। मन्दोदरी रावण को फिर समझाती है परन्तु रावण पर उसका कोई प्रभाव नहीं होता।

अगद लंका का समाचार आकर राम को देता है। राम अपनी सेना को चार अनियों में विभाजित करते हैं। युद्ध में रावण की सेना के पैर उखड़ गए।

वह भाग खड़ी होती है, लंका में खलबली मच जाती है। रावण की सभा में घबराहट छा जाती है। दूसरे दिन मेघनाद भीषण संग्राम करता है और उसकी बर्छी से लक्ष्मण मूर्छित हो जाता है, सुषेण वैद्य के बतलाने पर हनुमान सजीवनी बूटी लाते हैं और लक्ष्मण की मूर्छना खुलती है। दूसरे दिन लक्ष्मण द्वारा मेघनाद का वध होता है। इसी प्रकार क्रमशः लंका के कुम्भकरण इत्यादि सब योद्धा युद्ध में काम आते हैं और अन्त में रावण की भी मृत्यु होती है।

राम की विजय होती है और सीता की अग्नि-परीक्षा के पश्चात् राम उन्हें फिर से ग्रहण करते हैं। ब्रह्मा और इन्द्र विजेता राम की स्तुति करते हैं। इन्द्र सुधा वृष्टि कर मरे हुए वानरो को जिला देते हैं। स्वयं शिव आकर राम की स्तुति करते हैं। विभीषण का राज्य-तिलक होता है। फिर पुष्पक विमान में बैठकर राम लक्ष्मण, सीता तथा कुछ अन्य सहचरो के साथ अयोध्या को लौटते हैं। प्रयाग से राम हनुमान को अयोध्या में अपने आने की सूचना लेकर भेजते हैं।

उत्तर-काण्ड - यह काण्ड भी संस्कृत में राम और शिव की स्तुति से प्रारम्भ होता है। राम-प्रतीक्षा में निमग्न भरत को हनुमान द्वारा रामागमन की सूचना प्राप्त होती है। अयोध्या में रामागमन का समाचार वायु-वेग से फैल जाता है। अयोध्या नगरी में आनन्द का सागर उमड़ने लगता है। विमान से उतर कर राम सबसे मिलते हैं। राम का राज्याभिषेक होता है और इस अवसर पर ब्रह्मादिक देवता आते हैं। वन्दी-वेषधारी वेद, ब्रह्मा तथा शिव राम की स्तुति करते हैं। कुछ दिन पश्चात् राम अपने सब साथियों को विदा करते हैं। हनुमान सेवा के लिए वहीं रुक जाते हैं। अयोध्या में राम-राज्य स्थापित हो जाता है। पृथ्वी धन-धान्य से भर जाती है, प्रजा सुख सम्पन्नता से आनन्दित हो उठती है। नारद तथा सनकादि भी बीच-बीच में आते हैं और राम-चरित का वर्णन ब्रह्मलोक में जाकर करते हैं। राम पुरवासियों को अपने सिद्धांत और आदर्शों को बतलाते हैं। एक दिन राम शीतल अमराई में जाकर विश्राम करते हैं और वहाँ नारद-मुनि आकर उन से भेंट करते हैं। वही नारद उनकी स्तुति करते हैं।

बस रामचरित-वर्णन यही समाप्त हो जाता है। इसके पश्चात् उमा के पूछने पर शिव भृशुण्डि द्वारा गरुड को रामचरित मानस सुनाने का वर्णन करते हैं। भृशुण्डि अपने पूर्व जन्मों की कथा सुनाते हैं। इसी प्रसंग में कलि-धर्म का निरूपण भी आ जाता है। भक्ति और ज्ञान का अन्तर बतलाकर दोनों का समन्वय स्थापित किया जाता है। फिर काग भृशुण्डि-गरुड, उमा-शिव और भारद्वाज-याज्ञवल्क्य तीनों के सवादों का उपसंहार कवि ने प्रस्तुत किया है। गरुड भृशुण्डि से और पार्वती शिव से अपने भ्रम के दूर होने का संदेश देकर कृतज्ञता प्रकट करते हैं। अन्त में कवि शांति की याचना करता है। भक्ति पूर्वक अवगाहन के फल का वर्णन दो संस्कृत श्लोकों में होता है। बस यही पर ग्रन्थ समाप्त

होता है।

मानस की कथा का आधार गोस्वामी तुलसीदास ने जहाँ तक कथानक का सम्बन्ध है प्राचीन पौराणिक कथानक को ही अपनाया है। पूर्व प्रचलित तथा प्रसिद्ध आख्यान के आधार पर ही काव्य-रचना की है। राम-कथा का आख्यान भारतीय सस्कृति में कितना प्राचीन है इसका विस्तार के साथ उल्लेख करने की आवश्यकता नहीं। पुराणों में उसका वर्णन है। आदि कवि वाल्मीकि का महा-काव्य उसी आख्यान का मूल रूप है। अनेकों सस्कृत-काव्यों और नाटकों का उसी आख्यान से उदय हुआ है। प्राकृत-काव्यों में भी इस आख्यान को बहुत से ग्रन्थों में मान्यता मिली है।

मानस में वेदों, पुराणों और आगमों के अलावा इतिहास, काव्य, चम्पू, नाटकों इत्यादि में वर्णित राम-कथाओं का भी आधार ग्रहण किया गया है। उक्त सभी आधारों के साथ-साथ कवि-कल्पना और अनुभूति की नवीनता भी मानस में आई है। जहाँ तक मानस की मूल कथा का सम्बन्ध है वह आदि कवि वाल्मीकि के ग्रंथ से ही ली गई प्रतीत होती है। यो कही-कही कथा में अन्तर अवश्य आया है परन्तु मूल-कथा में कही कोई अन्तर नहीं है। दोनों के प्रतिपादित विषयों में काफ़ी अन्तर है और दोनों की मान्यताओं में भी मतभेद है, इसका संकेत हम इसी अध्याय में पहले भी कर चुके हैं। यो तो वाल्मीकि रामायण में भी बहुत से स्थलों पर राम को विष्णु का अवतार माना गया है, परन्तु मूल रूप से हम आदि कवि के चित्रण में वैदिक युग के आदर्श पुरुष की ही झाँकी पाते हैं। त्रिकालदर्शी नारद राम को महान् मानव गुणों से सम्पन्न बतलाते हैं और इसी आधार पर ऋषि वाल्मीकि एक आदर्श चरित्र का चित्रण प्रस्तुत करते हैं। राम को ईश्वर मानकर चलने की समस्या वाल्मीकि के सामने नहीं थी। यत्र-तत्र इतना संकेत देने पर भी कि राम विष्णु के अवतार थे कवि राम के ईश्वरत्व की प्रतिष्ठा मात्र को लक्ष्य मानकर नहीं चलता। यो विष्णु-अवतार का संकेत हमें बालकाण्ड में ही मिल जाता है, जब ब्रह्मा आदि देवता विष्णु से लोक-कल्याण के लिए अनुरोध करते हैं कि वह अपने चार भागों के रूप में दशरथ की रानियों के गर्भ से जन्म ले और मनुष्य-रूप धारण करके रावण का संहार करें।

सीता की अग्नि-परीक्षा के समय इन्द्रादि देवता आकर राम को 'कर्ता सर्वस्व लोकस्य' कहकर सम्बोधित करते हैं। परन्तु तुलसीकृत रामायण में तो तुलसी दशरथ पुत्र राम को पूर्ण ब्रह्म मानकर चलते हैं और निर्गुणवादियों के प्रभाव को नष्ट करने के लिए जनता के मन में तनिक भी इस प्रकार की भावना को उत्पन्न नहीं होने देना चाहते कि जिससे उन्हें राम को पूर्ण ब्रह्म समझने में तनिक भी भ्रम हो।

मानस के कथानक में कई एक ऐसे स्थल भी हैं जो वाल्मीकि रामायण में नहीं मिलते, उन पर हनुमन्नाटक और प्रसन्न राघव के कथानकों का प्रभाव

दिखलाई देता है।

भाषा : गोस्वामी तुलसीदास ने प्रधान रूप से अपने काव्य की रचना अवधी भाषा में की है। उनका प्रधान ग्रंथ मानस अवधी भाषा में ही लिखा गया है। अवधी में तुलसीदास से पूर्व काव्य-रचना हो चुकी थी। जायसी-कृत पद्मावत की रचना मानस से पूर्व की ही है। परन्तु वह अवधी का ग्रामीण रूप था, सूतस्कृत और परिमार्जित रूप नहीं। साहित्यिक परिष्करण की उसमें कमी थी। गोस्वामी तुलसीदास ने अवधी भाषा को परिमार्जन और माधुर्य प्रदान किया।

गोस्वामी तुलसीदास का अवधी पर जितना अधिकार था उससे कम ब्रज-भाषा पर भी नहीं था। गीतावली, कृष्णगीतावली, कवितावली और विनय-पत्रिका की भाषा बहुत ही परिष्कृत और सम्बद्ध है। भाषा-परिमार्जन के क्षेत्र में तुलसीदासजी सूर-साहित्य-निर्माताओं को काफी पीछे छोड़ गये हैं और उनकी रचनाओं से प्रतीत होता है कि उनका अवधी तथा ब्रज दोनों भाषाओं पर समान अधिकार था।

अवधी और ब्रज के अतिरिक्त तुलसीदासजी का भोजपुरी पर भी अधिकार मालूम देता है। यो कोई प्रथक ग्रंथ हमें भोजपुरी में लिखा हुआ नहीं मिलता परन्तु निम्न उदाहरण देखिए

राम कहत चलु राम कहत चलु राम कहत चलु भाई रे ।
नाहिँ भव बेगारि महुँ परिहौँ, घटित अति कठिनाई रे ॥^१

निम्न पद में बुदेलखण्डी के शब्दों का प्रयोग देखिए

ए दारिका परिचारिका करि पालिबो कश्ना मई ।
अपराध छमिबो बोलि पठाए बहुत हों ढीठ्यो कई ॥^२

इस प्रकार हमने देखा कि तुलसीदास का जहाँ अवधी और ब्रज पर अधिकार था वहाँ उनकी रचनाओं में बुदेलखण्डी और भोजपुरी इत्यादि के सरल प्रयोगों की भी कमी नहीं है। इन प्रान्तीय भाषाओं में कोई प्रथम ग्रन्थों की रचना कवि ने नहीं की परन्तु उनका कवि को पर्याप्त ज्ञान था यह उनकी रचनाओं के उक्त उदाहरणों से स्पष्ट हो जाता है।

प्रान्तीय भाषाओं और बोलियों के अतिरिक्त मुगलकालीन अरबी, फारसी इत्यादि के शब्दों का ही कवि ने अपनी रचनाओं में प्रयोग किया है। इन शब्दों का प्रयोग तत्सम रूप में न मिलकर तद्भव रूप में मिलता है। जैसे . कागद, गरीबनिवाज, जहाना, निसाना, नफीरी, सोर, मसखरी ।

कवि ने अन्य भाषाओं के शब्दों का प्रचुरता से प्रयोग किया है। अनेकों

१. तुलसी ग्रन्थावली, दूसरा खण्ड (विनयपत्रिका), पृ० ५५८-५५९

२. तुलसी ग्रन्थावली, पहला खण्ड (मानस), पृ० १४०

स्थानो पर तत्सम स्वरूप भी देखने को मिलता है। परन्तु अधिकांश में तोड़-मरोड़ है मिलती है। मानस तथा अन्य ग्रन्थों में इन शब्दों के प्रयोग खोजने पर अनेकों स्थल सुगमता से खोजे जा सकते हैं। गोस्वामीजी ने अपने काव्य की रचना जन-भाषा के सरल-से-सरल रूप में करने का प्रयास किया है और इसी-लिए वह अन्य भाषाओं के भी जनता में प्रचलित शब्दों को छोड़कर नहीं चल सकते थे। कवि ने पांडित्य प्रदर्शन का ढोंग नहीं रचा और सादगी से ही लिख दिया है

भाषा भनति भोरि मति मोरी । हँसिबे जोग हँसै नहिं खोरी ॥^१

भाषा में रचना करने वाले कवियों को उन दिनों पंडितों की श्रेणी में उच्चासन न मिलता रहा होगा, उक्त पक्तियों से यही ध्वनि निकलती है। परन्तु कवि अपने हृदय की प्रेरणा को जनता तक पहुँचाना चाहता था इसीलिए उसने भाषा को ही अपनी रचना का माध्यम चुना, संस्कृत को नहीं। गोस्वामी तुलसीदास ने अपनी रचनाओं में संस्कृत के तत्सम शब्दों को भी तद्भव रूप में ही प्रयोग किया है। इनमें कुछ शब्द तो संस्कृत से होकर हिन्दी में आए, इसलिए आप भी तद्भव बन गये और कुछ को कवि ने सरलता प्रदान करने के लिए और उच्चारण की सुविधा के लिए तद्भव बना दिया है।

सारांश गोस्वामी तुलसीदास के परवर्ती लेखकों ने तुलसी के मानस को छोड़कर अन्य किसी ग्रन्थ का निर्देश अपनी रचनाओं में नहीं किया। वेणीमाधव दास ने गोसाँई चरित में १३ ग्रन्थों का उल्लेख किया है जिनमें कवितावली को छोड़ दिया गया है। केवल कुछ कवित्त लिखने का निर्देश भर मिलता है। शिवसिंह सेंगर ने सात ग्रन्थों को प्रामाणिक माना है। सकैत आपने कुल १८ ग्रन्थों का किया है। जार्ज ग्रियर्सन ने तुलसी के कहे जाने वाले ग्रन्थों की संख्या २१ दी है, परन्तु इनमें से तुलसीकृत केवल १२ माने हैं। श्री शिवबिहारीलालजी वाजपेयी ने तुलसीकृत ग्रन्थ १७ माने हैं। बाद में आपने इनमें ३ ग्रन्थ और जोड़ कर संख्या २० बना दी है। मिश्र बन्धुओं ने तुलसीकृत ग्रन्थ २५ माने हैं। ग्रियर्सन की सूची में आपने छन्दावली रामायण, पदावली रामायण, हनुमान-चालीसा और कलिधर्मार्धमं निरूपण को और जोड़ दिया है। परन्तु प्रामाणिक आपने केवल १२ ही माने हैं। नागरी प्रचारिणी सभा की खोज रिपोर्ट के अनुसार तुलसीकृत ग्रन्थों की संख्या ७३ है परन्तु प्रामाणिकता यहाँ भी केवल १२ ग्रन्थों को ही प्राप्त हुई है। यह बारह ग्रन्थ दो खण्डों में छपे हैं, प्रथम खण्ड में मानस तथा द्वितीय में ११ ग्रन्थ। १२ ग्रन्थों की नामावली पीछे इसी अध्याय में दी गई है।

गोस्वामीजी का भाषा के क्षेत्र में अवधी तथा ब्रज दोनों पर समान अधिकार

था । आपके प्रधान ग्रन्थ मानस की रचना अवधी हुई है । गीतावली, कृष्ण गीतावली, कवितावली और विनय-पत्रिका की भाषा परिष्कृत ब्रज है । अवधी और ब्रज के अतिरिक्त आपका भोजपुरी पर भी अधिकार था और कुछ कविताएँ भोजपुरी में भी आपने लिखी हैं । उनके उदाहरण इसी अध्याय में हम पीछे दे चुके हैं । कहीं-कहीं बुदेलखण्डी के भी सरल प्रयोग आपकी भाषा में मिल जाते हैं । इन प्रान्तीय भाषाओं को छोड़ कर अरबी, फारसी इत्यादि के शब्दों का भी कवि ने प्रचुरता के साथ प्रयोग किया है, परन्तु कवि का प्रयोग तत्सम न होकर तद्भव रहा है । विदेशी भाषा के शब्दों का तद्भव रूप ही कवि ने ग्रहण किया है ।

किसी कवि की रचनाओं में साहित्यिक अभिव्यक्ति की खोज के लिए जिन तत्वों को आधार मानकर चलना होता है वे पाश्चात्य विद्वानों ने चार माने हैं : १. बौद्धिकता, २. भावात्मकता, ३. कला, ४. शैली।

कोई-कोई कलाकार इन चारों का सामंजस्य करके अपने साहित्य का सृजन करता है और कोई किसी विशेष तत्व को प्रधानता देकर अपनी रचनाओं को उसी प्रधानता वाले तत्व की ओर खींचकर ले जाता है और उसमें उसी की विशेषता हो जाती है। उदाहरणार्थ हमें कबीर के काव्य में बौद्धिकता का प्राधान्य मिलता है। मीरा, रसखान, सूर तथा विद्यापति में भावात्मकता के उद्रेक ने प्रधानता पाई है। बिहारी और केशव में कलात्मक चमत्कार प्रमुख हो उठा है। और वही उनकी शैली भी बना है। शैली पर उक्त तीनों ही प्रकार के तत्वों का प्रभाव पड़ता है और उन्हीं के अनुरूप भाषा और भाषा का प्रवाह तथा निखार भी कवि या लेखक प्रस्तुत करता है। जो कलाकार उक्त चारों गुणों का सामंजस्य करते हुए अपने काव्य का सृजन करते हैं उनकी रचनाएँ प्रथम श्रेणी में रखी जाती हैं और उनके सभी पहलू समान रूप से मजबूत बने रहते हैं और जो कलाकार किसी विशेष दिशा की प्रधानता लेकर चलते हैं उनकी वही विशेषता बन जाती है, परन्तु इससे काव्य में एक प्रधान गुण के साथ-साथ कुछ कमी भी रहती है, इसे नहीं भुलाया जा सकता।

भारतीय आचार्यों ने भी काव्य के गुण निर्धारित किये हैं। ध्वनि, अलंकार और रस की कसौटी पर काव्य को कसने का प्रयास हमारे आचार्यों ने किया है। इन आचार्यों में भी अपने-अपने विचारों की ओर खींचा-तानी रही है। कुछ ने ध्वनि को काव्य में प्रधानता दी है तो कुछ ने अलंकार को, परन्तु अधिकांश ने काव्य में रस को ही प्रधानता दी है। काव्य किसी भी विद्वान् को वह कृति है जो पाठक के जीवन में उत्साह, आनन्द, प्रेरणा, स्फूर्ति और ताजगी लाये। इसके लिए उस रचना में सुन्दर विचार, भावना-युक्त समस्या और कथा का

गठन, सरल, मधुर और सगुण भाषा, सुन्दर अलंकारों की योजना,—इन सभी तत्वों की आवश्यकता है और जो लेखक इन सभी दिशाओं का ध्यान रखकर आगे बढ़ेगा, वही एक सफल कलाकार साहित्यिक के पद को आभूषित कर सकता है। काव्य में मृदुल शब्दावली का प्रयोग सरल रचना की सृष्टि में सहयोगी होता है। सुन्दर अलंकारों की योजना, भरमार नहीं, काव्य के चमत्कार और सौंदर्य की वृद्धि में सहायक होते हैं। कहीं-कहीं ये भावोत्कर्ष में भी सहायक होते हैं। काव्य के उच्च कोटि में आने के लिए उसके अन्दर भाषा और भाव तथा विचार तीनों का सामंजस्य परम आवश्यक है। तीनों में से एक के भी पिछड़ जाने से अभाव स्पष्ट दिखलाई देने लगता है, और यही अभाव काव्य-गुणों के धरातल पर रचना को हल्का भी बना देता है। काव्य-रचना में पांडित्य प्रदर्शन और भाषा पर अधिकारविहीनता, दोनों ही खलने लगते हैं। रचना का युक्ति-पूर्ण होना परमावश्यक है। उचित गुणों के साथ विचार, भावना और कल्पना, का कलात्मक समन्वय काव्य को उच्च कोटि का काव्य घोषित करता है।

बुद्धि-तत्त्व—गोस्वामी तुलसीदास ने मर्यादापुरुषोत्तम राम को अपने काव्य का नायक बनाया है और जो काव्य किन्हीं मर्यादाओं का भी पालन करता हुआ प्रस्फुटित होता है, उसमें भावना और कल्पना की उड़ानों के लिए क्षेत्र मर्यादा के अन्दर रहकर ही मिल सकता है। न तो उसमें विद्यापति के शृंगार की ही सृष्टि हो सकती है और न भावना का ही वह साम्राज्य स्थापित किया जा सकता है कि जिसमें मर्यादाओं का एकदम लोप हो जाय और ब्रज वनिताएँ अपने पतियों को खाना परोसना छोड़कर मुरली की तान में लौलीन होकर लोक-लाज से किनारा करती हुई यमुना के तीर पर पहुँच जाएँ। वहाँ चौर-हरण जैसी लीलाओं का वर्णन हमें नहीं मिल सकता। वहाँ तो धर्म की एक व्यवस्था है, समाज की एक व्यवस्था है, राज्य की एक व्यवस्था है। साहित्य की एक व्यवस्था है और उनकी मर्यादाओं का उल्लंघन करके काव्य की रचना नहीं की जा सकती, चाहे उससे इस परिपाक में बाधा उपस्थित हो, चाहे बहुत चमत्कारपूर्ण अलंकारों का प्रयोग होने से रह जाए, चाहे कलाकार को कल्पना कुठित घोषित कर दिया जाए, परन्तु उन मर्यादाओं का उल्लंघन नहीं हो सकता क्योंकि उनका प्रतिबन्ध कवि की बुद्धि ने स्थापित किया है। कवि ने अपने विचार, कल्पना और अनुभूति का आश्रय लेकर एक राज्य-व्यवस्था कायम की है, प्राचीन आर्य-धर्म की परम्परा पर धर्म की मान्यताओं और उसके व्यापक सिद्धान्तों को अपनाया है। समाज के निधमों और आदर्शों को मान्यता दी है, नीति को अपनाया है, मानव-धर्म की व्याख्या की है। अपने समय की प्रचलित सभी आर्य धर्म की मान्यताओं में सामंजस्य स्थापित करके एक सामान्य भक्ति-मार्ग की मर्यादावादी परम्परा का उत्थान करके गोस्वामी तुलसीदास ने अपने काव्य में अपनी बौद्धिकता का उत्कृष्ट उदाहरण पेश किया है। जहाँ तक विचार का सम्बन्ध है, वह कवि ने

अध्यात्म और लौकिक, दोनों ही पक्षों में पूर्ण रूप से निभाया है। कवि की रचनाओं को बौद्धिक स्तर पर मापने पर हमें कही भी उनका उथलापन दिखलाई नहीं देता। धर्म-राजनीति और समाज, हर क्षेत्र में उनकी पैनी दृष्टि पूरी गहराई के साथ पहुँची है। वर्तमान को कवि ने देखा है। प्राचीन में झाका है और भविष्य की कल्पना की है तथा अपनी व्यवस्थाओं के ढाँचे प्रस्तुत किये हैं। कवि की राम-राज्य की कल्पना, एक महान् कल्पना है, जिसमें हर प्रकार की व्यवस्था का कवि ने उल्लेख किया। राजा-प्रजा, परिवार, वर्ण-व्यवस्था, धर्म-व्यवस्था, समाज-व्यवस्था, पुरुष-धर्म, नारी-धर्म, सेवक-धर्म, सैनिक-धर्म, प्रण-पालन, भ्रातृ-धर्म, पुत्र-धर्म, अनुज-बन्धु-धर्म, बड़े भाई का धर्म—मतलब यह है कि ससार में जो भी पारस्परिक सम्बन्ध होते हैं, उन सभी का कवि ने उल्लेख किया है, उदाहरण सहित स्पष्टीकरण किया है, और उन परिस्थितियों को पैदा करके सुझाव पेश किये हैं जिनमें आकर मनुष्य कर्तव्य-विमुख हो जाता है। तुलसी ने कही पर भी समस्याओं का स्पष्टीकरण भावनात्मक ढंग से नहीं किया, वरन् तर्क और न्याय को हमेशा सामने रखकर ही स्पष्टीकरण किया है मानस के कथा-प्रवाह में हम देखते हैं कि ऐसे स्थल आते हैं, जहाँ भावना प्रधान हो उठती है, परन्तु कर्तव्य और विचार की मर्यादा का उलघन करके वह अपना मार्ग नहीं बनाती। कवि ने बुद्धि की सतर्कता से कर्तव्य की मर्यादा के बाँध इतने दृढ़ बनाये हैं कि भावना की लहरो को उनसे टकराकर वापस लौट आना होता है। तुलसी के काव्य की सरिता का फाँट इतना चौड़ा है कि उसके अन्दर भावनाओं को लहराने और उभर कर आने तथा उफान खाने के लिए पर्याप्त क्षेत्र है। भावनाओं का विकास कही भी रुकता नहीं, उसे कवि की निर्धारित सीमा में विस्तार करने का अवसर मिलता है। कवि के बुद्धि-तत्त्व की यही विशेषता है कि उसके साहित्य की भाषा परिमार्जित है, विचार परिमार्जित है, मान्यताएँ परिमार्जित हैं, हर चीज परिमार्जन में ही चलती है।

धर्म के क्षेत्र में गोस्वामी तुलसीदास एक भक्त कवि थे परन्तु वेद-शास्त्रों द्वारा प्रवर्तित आध्यात्मिक विचारों को कवि ने सर्वथा मान्यता प्रदान की है। भक्ति-मार्ग को अपनाने के साथ-ही-साथ आपने ज्ञान-मार्ग की भी निंदा नहीं की। निर्गुण ब्रह्म को भी आपने मान्यता प्रदान की है। जिस काल में गोस्वामी जी का अविर्भाव हुआ, उन दिनों निर्गुण ब्रह्म की उपासना का प्राधान्य था। गोस्वामीजी ने निर्गुण ब्रह्म की उपासना सर्वसाधारण के लिए एक कठिन समस्या मानकर उसकी जटिलता और अव्यवहारिकता का उल्लेख किया है और सगुण-भक्ति का प्रतिपादन किया है। इसका मूल कारण यही था कि कलियुग को उन्होंने ज्ञान के लिए उपयुक्त काल नहीं माना, काकभुशुण्डि के मुख से वह कहलवाते भी हैं।

कलियुग जोग न जग्य न ग्याना, एक अधार राम-गुन गाना।

कवि ने राम-नाम के महत्त्व और राम-भक्ति के मधुर गान को ही अपनी भावना और रचना का विषय बनाया है। तुलसी ने धर्म सिद्धान्तों के क्षेत्र में ज्ञान और भक्ति का समन्वय स्थापित करने का प्रयास किया है। सूर और नन्ददा-सकृत भक्ति में ज्ञान की महत्ता को ठुकराकर उसका उपहास किया गया है, परन्तु तुलसीकृत भक्ति में ज्ञान की महत्ता को मान्यता प्रदान की गई है। तुलसी के काव्य में भक्ति की जहाँ प्रतिष्ठा मिलती है वहाँ ज्ञान की निन्दा या अप्रतिष्ठा नहीं मिलती। व्यवहार के क्षेत्र में भक्ति की सुगमता के कारण ही कवि उसे अपनाता है। तुलसी ने अपने काव्य में ज्ञान को महत्ता प्रदान की है

राम काकभुशुण्डि से वरदान माँगने को कहते हैं

ग्यान विवेक बिरति बिग्याना, मुनि दुर्लभ गुन से जग जाना ।

आजु देऊँ सब ससय नाही, मागु जो तोहि भाव मन माही ॥

भुशुण्डिजी क्या सोचते हैं

सुनि प्रभु वचन अधिक अनुरागेऊँ, मन अनुमान करन तब लागेऊँ ।

प्रभु कह देन सकल सुख सही, भगति अपनी देन न कही ॥

भगति हीन गुन सब सुख ऐसे, लवन बिना बहु बिजन जंसे ।

इस प्रकार काक भुशुण्डिजी भक्ति के बिना गुण को व्यर्थ मानते हैं। गोस्वामी तुलसीदास ने ज्ञान और भक्ति को विरोधात्मक तत्व नहीं माना। ज्ञान से भक्ति को श्रेष्ठ अवश्य कहा है। राम काकभुशुण्डि जी से कहते हैं

मन माया सभव संसारा, जीव चराचर विविध प्रकारा ।

सब मम प्रिय सब मम उपजाए, सबते अधिक मनुज मोहि भाए ।

तिन्ह मे द्विज द्विज में लुतिधारी, तिन्ह में निगम धरम अनुसारी ॥

उक्त पद में कवि ने भक्ति को ज्ञान से ऊपर स्थान दिया है। कवि ने ज्ञान और भक्ति का निरूपण कैसा किया है, इसका उल्लेख सविस्तार हम आगे देंगे। यहाँ केवल हमने यही प्रकट करने का प्रयास किया है कि कवि की रचनाओं में बुद्धि तत्व को भुलाकर नहीं चला गया। ज्ञान का सम्बन्ध भी सीधा बुद्धि से ही है। भावना प्रधान कवि ज्ञान के बखड़े में पड़ता ही नहीं और उसकी रचनाओं पर बुद्धि का कोई प्रतिबन्ध नहीं रहता। काल में प्रबन्धात्मकता का होना भी बुद्धि तत्व का ही लक्षण है। भावना-पक्ष-प्रधान वाले कवि इसलिए गीतिकाव्य-शैली को प्रधान रूप से अपनाते हैं।

भावात्मकता—गोस्वामी तुलसीदास के काव्य में भावना को वह लम्बी-चौड़ी उड़ाने भरने का मौका चाहे न मिला हो जो सूरसागर के विस्तृत क्षेत्र में सूर ने उसे प्रदान किया है, परन्तु उनके काव्य में कहीं भी ऐसा स्थल नहीं मिल सकता कि जहाँ भावना के मर्म की उपेक्षा करके कवि आगे बढ़ गया हो। कवि ने मानव-जीवन के भावनात्मक स्थलों को बहुत ही सतर्कता के साथ छुआ है और उनका बहुत ही आकर्षक तथा प्रभावात्मक चित्रण किया है। राम के

शिशु-रूप का सुन्दर वर्णन देखिए कवि कितनी भावुकता के साथ करता है :

वर दन्त की पगति कुन्द कली, अधराधर पल्लव खोलन की ।
चपला चमकै घन बीज जगै, छबि मोतिन माल अमोलन की ।
धुँधरारी लटै लटकै मुख ऊपर, कुण्डल लोल कपोलन की ।
निछावरि प्रान करै तुलसी, बलि जाऊँ लला इन बोलन की ।

—कवितावली

कौशल्या अपने लाल को पालने में झुलाते हुए लोरियाँ गाती है
ललन लोने लेरआ, बलि मैया ।
सुख सोइए नीद बेरिया भई चारु-चरित चारयों भैया ।
कहत मल्हाइ उर छिन-छिन छगन छबीले छोटे छैया ।
मोद कन्द कुल कुमुद चन्द्र मेरे रामचन्द्र रघुरैया ।

—गीतावली

विश्वामित्र के साथ राम और लक्ष्मण के चले जाने पर कौशल्या की भावना का चित्रण देखिए कितना उद्देगपूर्ण है

मेरे बालक कैसे धौं मग निबर्हाह्ये ?
भूख पियास सीत स्रम सकूचनि ब्यो कौसिकौह कहाह्ये ।
को भोर ही उबटि अन्हवै है, काढ़ि कलेऊ दै है ।
को भूषण परिराई निछावरि करि लोचन सुख लै है ।

—गीतावली

जब सीताजी वन को चलती है तो उनकी यात्रा का कवि ने बहुत ही कला-त्मक तथा भावनात्मक चित्रण प्रस्तुत किया है

पुर ते निकसी रघुबीर बधू, धरि धीर दये मग मे डग द्वै ।
झलकौं भरि भाल कनी जल को, पुट सूख गये मधुराधर द्वै ।
फिरि बूझति है 'चलनो अब केतिक, पनकुटी करिहौ कित ह्वै ।
तिय की लखि आतुरता पिय की अँखियाँ अति चारु चलीं जल च्वै ।

—कवितावली

राम-वियोग में तड़पते हुए घोड़ों का चित्रण देखिए :

अली हौं इन्है बुझावौ कैसे ?
लेत हिये भरि-भरि पति को हित मातु हेतु सुत जैसे ।

—गीतावली

कवि भावना के उद्देक में केवल मानवीय सहृदयता की ओर ही आकृष्ट नहीं हुआ है वरन् उसने प्रकृति के सौंदर्य को भी निरखने में काफी सहृदयता दिखाई है । चित्रकूट का वर्णन देखिए कितना मनोहर है :

सब दिन चित्रकूट नीको लागतैं ।
 बरषा ऋतु प्रवेस विसेष गिरि देखन मन अनुरागत ।
 चहुँ दिसि बन सम्पन्न बिहूँ मृग बोलत सोभा पावत ।
 जनु सुनरेस देस पुर प्रमुदित प्रजा सकल सुख छावत ।

—गीतावली

प्रेमाकर्षण का भी तुलसीदास ने जनक की फुलवारी में सीता और राम के मिलन द्वारा बहुत सुन्दर चित्रण किया है, परन्तु दोनों के बीच में लक्ष्मण की उपस्थिति ने कवि की मर्यादा को विशृङ्खल नहीं होने दिया ।

राम और लक्ष्मण को वाटिका में देखकर सीता की सखी उससे कहती है :
 देखन बाग कँवर दुइ आये, वय किसोर सब भौति सुहाये ।
 स्याम गौर किमि कहउँ बखानी, गिरा अनयन नयन बिनु बानी ।
 सुनि हरषी सब सखी सयानी, सिय हिय अति उत्कठा जानी ।

सीता उस ओर आकृष्ट होती है

तासु बचन अति सियहि सुहाने, दरस लागि लोचन अकुलाने ।
 चली अग्र करि प्रिय सखि सोई, प्रीति पुरातन लखै न कोई ।
 सीता राम की ओर और राम सीता की ओर स्वाभाविक रूप से बढ़ते हैं :
 ककन किंकिनि नूपुर धुनि सुनि, कहत लखन सन राम हृदय गुनि ।
 मानहुँ मदन दुदभी दीन्ही, मनसा बिस्व विजय कहँ की ही ।

राम अपने मन-ही-मन सोचते हैं :

जनु बिरञ्चि सब निज निपुनाई, बिरचि बिस्व कहँ प्रगट जनाई ।
 सुन्दरता कहँ सुन्दर करई, छबि गूह दीप सिखा जनु बरई ॥

राम अपने भावों को मर्यादा के साथ अपने अनुज लक्ष्मण पर प्रदर्शित करते हैं । दूसरी ओर सीता भी राम को देखकर प्रभावित होती है और राम का पोरुष तथा सौंदर्य उस पर अपनी मोहनी डालता है :

चितवति चकित चहुँ दिसि सीता, कहँ गये नृप किसोर मन चिन्ता ।
 जहँ विलोक मृग-सावक नैनी, जनु तहँ बरसि कमल सित खेनी ।
 लता ओट तब सखिन लखाये, स्यामल गौर किसोर सुहाये ।
 देखि रूप लोचन ललचाने, हरषे जनु निज निधि पहिचाने ।

इसी क्षण दोनों भाई लता-भवन से बाहर प्रकट होते हैं :

लता-भवन ते प्रकट मे तेहि अवसर दोउ भाई ।

निकसे जनु जुग बिमल बिधु, जलद-पटल बिलगाई ।

कवि ने उक्त भावनात्मक चित्रण में सीता और राम के सौंदर्य का वर्णन करते हुए अपनी मर्यादा की लीक को निभाया है । प्रेम का प्रदर्शन भी उतना खुलकर नहीं होता कि जिसमें 'लोक-लाज कुल की मर्यादा' को उनकी भेंट

चढ़ाने की नौबत आ जाये ।

इस प्रकार हमने देखा कि कवि का भावना पक्ष भी किसी प्रकार उनके बुद्धि-पक्ष से कम प्रबल और प्रभावात्मक नहीं है । भावनात्मक स्थलो के चित्रण में कवि को पूर्ण सफलता मिली है और हृदय को प्रभावित करके भावना की गहरी सरिता में गोते लगवाने की क्षमता कवि में पूर्ण रूप से विद्यमान है । यह सच है कि तुलसी का भावना-पक्ष सन्तुलित है और वह बन्धन-मुक्त होकर प्रसारित नहीं होता, परन्तु आवश्यक चित्रण और वर्णन के स्थलो को भी कवि-दृष्टि और कल्पना तथा भावना ने कही छूने से छोड़ दिया हो, ऐसे भी स्थल उनके काव्य में खोजने पर नहीं मिलते । कवि ने बहुत ही सजगता और सतर्कता के साथ भावनात्मक स्थलो को चित्रित किया है और माभिक स्थलो के विवेचन में कवि को आशातीत सफलता मिली है । जैसा कि हम ऊपर भी कह चुके हैं कवि ने भावना और विवेक का सामंजस्य स्थापित किया है । भावना-पक्ष में आपने दास्य-भावना की भक्ति को लेकर अपने राम के प्रागण में आत्म-समर्पण किया है । न कवि अपने इष्टदेव की बहुरिया बनने का स्वप्न देखता है और न सखा बनने का ही, वह तो अपने राम का एक मात्र दास है और उसके जीवन का लक्ष्य भी आत्मसमर्पण ही है । विनय पत्रिका में वह अपनी अरजी भगवान् के दरबार में हनुमानजी की प्रेरणा से भेजता है । वह तो सीधा पहुँचने का भी साहस नहीं करता —“आज हों एक-एक करि टरिहों । कैं हमही कै तुमही माधव अपन भरोसे लरिहों ।” वाली घृष्टता तो तुलसी से स्वप्न में भी सम्भव नहीं । आत्मनिवेदन की भावना का जितना सजीव चित्रण तुलसी ने किया है उतना अन्यत्र मिलना दुर्लभ है ।

विनय पत्रिका में कवि ने भक्ति-प्राप्ति के साधनों का वर्णन किया है । दीनता, मानमर्षता, भर्त्सना, मयदर्शना, आश्वासन, मनोराज्य और विचारणा का प्रतिपादन कवि के पदों में मिलता है । अपनी सभी गलतियों को दास अपने ही कंधों पर उठाता है, उनका भार वह अपने भगवान् पर नहीं डालता ।

कैसे देऊँ नाथहि खोरि ।

काम लोलुल भ्रमत मन हरि भगति परि हरि तोरि ।

बहुत प्रीति पुजाइबे पर, पूजिबे पर थोरि ।

देउँ सिख, सिखयो न मानत, मूढ़ता अस मोरि ।

+

+

+

दास्यभावना से प्रेरित भक्त में अभिमान का लेश भी नहीं रहता । वह तो दीन-भावना से प्रेरित होकर गिड़गिड़ाता ही जानता है

काहे तैं हरि मोहि बिसारो ।

जानत निज महिमा, मेरे अघ, तदपि न नाथ सँभारो ।

वह अपने इष्टदेव से सर्वदा भयभीत रहता है :

राम कहत चलु, राम कहत चलु, राम कहत चलु भाई र ।

नाहि तौ भव बेगारि महँ परिहै, छूटत अति कठनाई र ।

कवि अपनी अभिलाषाओं की पूर्ति की आशा करता है

कबहुँक हौं यहि रहनि रहौंगो ।

श्री रघुनाथ कृपालु कृपा ते सत सुभाव गहौंगो ।

जथा लाभ सतोष सदा, काहू सो कछु न चहौंगो ।

उक्त पद में कितने आत्म-सतोष की भावना को कवि ने निहित किया है । गोस्वामी तुलसीदास के काव्य में हमें माता की भावना, कवि की भावना, भक्त की भावना, स्त्री की भावना, पति की भावना, पिता की भावना, सेवक की भावना, स्वामी की भावना, प्रजा की भावना, राजा की भावना, शत्रु और मित्र की भावना, सभी के तो दर्शन होते हैं । कवि के व्यापक दृष्टिकोण से बचकर भक्ति का कोई भी पहलू छूटता नहीं है ।

रसात्मकता ऊपर हम देख चुके हैं कि कविवर तुलसी ने भावना की मानसिक दशाओं और भावनाओं के साथ-साथ प्रकृति के अन्दर भी पैठने का सफल प्रयास किया है । प्रकृति के सजीव चित्रणों के साथ-साथ पशु-पक्षियों को भी अछूता नहीं छोड़ा है

हय गय कोटिन्ह केलि मृग, पुर पशु चातक मोर ।

पिक रथाग सुक सारिका, सारस हंस चकोर ।

राम-वियोग में सुमन्त घोड़ों को हाँकने में असमर्थ है

सोक सिथिल रथु सकई न हाँकी, रघुबर बिरह पीर उर बाँकी ।

चरफराहँ मग चलहि न घोरे, बन मृग मनहु आनि रथ जोरे ।

कवि को मानसिक दशाओं के इस चित्रण में रसानुभूति के क्षेत्र में कहाँ तक सफलता मिली यहाँ हमें यह देखना है । राम और सीता का प्रेम, सात्विक प्रेम, को लेकर मिलन-शृंगार का चित्रण हम भावना-पक्ष के स्पष्टीकरण में कर चुके हैं । तुलसी का यह पक्ष न तो जायसी के समान रत्नसेन की कठिन यात्रा के रूप में होता है और न ही कृष्ण और राधा के मिलन के समान । न तो रत्नसेन के समान राम सीता के दर्शन करके मूर्छित ही होते हैं और न सीता राम से मिलने के लिए उन्हें राधा के समान सर्प का विष उतारने वाला बतला कर ही साँप काटे का बहाना करती है । यहाँ तो भारतीय परम्परा के अनुसार स्वयम्बर होता है और उसमें स्वयंवर की शर्त को पूरी करके राम सीता का पाणिग्रहण करते हैं । कवि-कल्पना द्वारा वाटिका में उनका पूर्व मिलन करके काव्य-सौंदर्य और रसोद्रेक में सहायक होता है ।

सीता एक आदर्श भारतीय नारी है । वह तो इस लोक के जहाँ तक नेह

और नाते हैं उन्हें पति के अन्दर ही सन्निहित पाती है। राम सीता को सुकुमारी कहकर उन्हें अयोध्या में ही रहने का आदेश करते हैं। उन्हें बन की भयानक वस्तु, स्थिति का ज्ञान कराते हैं तो सीता कितना मधुर व्यग्यात्मक उत्तर देती हैं :

मैं सुकुमारि नाथ बन जोगू, तुमहि उचित तप मोहि कहूँ भोगू ।

सीता के इस उत्तर को सुनकर राम उन्हें साथ चलने की आज्ञा दे देते हैं। राम के अयोध्या छोड़ने पर अयोध्यावासियों की जो दशा होती है उसमें कर्ण-रस का आभास मिलता है, परन्तु काव्य में वास्तविक कर्ण-रस का संचार वही से होता है जहाँ सीता को रावण उठाकर ले जाता है और राम उनके विरह में दुखी होकर आँसू बहाते तथा खग, मृग से सीता का पता पूछते हैं :

हे खग मृग हे मधुकर श्रेणी, तुम देखी सीता मृदु बैनी ।

विप्रलम्भ शृंगार के अतर्गत एक पद देखिए

लछिभनु देख बिपिन कई सोभा । देखत केहि करि मन नहिँ छोभा ॥

नारि सहित सब खग मृग बृदा । मानहु मोर करति हहिँ निन्दा ॥

हमहि देखि मृग निकर पर हीं । मृगी कहहिँ तुम कहूँ भय नाहीं ॥

तुम्ह आनन्द करहु मृग जाये । कंचन मृग खोजन ये आये ॥

सग लाइ करिनी करि लेहीं । मानहुँ मोहि सिखावनि देही ॥

देखहु तात बसंत सुहावा । प्रिया हीन मोहि भय उपजावा ॥

१ इस विप्रलम्भ शृंगार के ठीक विपरीत सयोग शृंगार का स्थायी भाव रति किस तरह आलम्बन, उद्दीपन और व्यभिचारी उपकरणों को पाकर पुष्ट रस का रूप धारण करता है, इसका एक सुन्दर उदाहरण देखिये

दूलह श्री रघुनाथ बने, दुलही सिय सुन्दर मंदिर माहीं ।

गावहि गीत सब मिलि सुन्दरि, वेद जुवा जुरि बिप्र पढ़ हीं ॥

—कवितावली-बाल कांड

गोस्वामी तुलसीदास ने शृंगार के दोनों ही पक्षों को पूर्ण सफलता के साथ निभाया है। कहीं भी उसके स्पष्टीकरण में अस्वाभाविकता नहीं आ पाई है। तुलसी के विप्रलम्भ शृंगार में जायसी जैसी बीभत्सात्मकता नहीं है। यहाँ न तो 'रक्त के आँसू' ही गिरते हैं और न 'हाड ही सख' बनते हैं। 'बिरह सरागझि भूँजे माँस'। गिर-गिर परै रक्त के आँसू' वाली स्थिति भी तुलसी के विरह की नहीं होती। सीता जब राम-वन-गमन की बात सुनती है तो उतनी विह्वल नहीं होती, जितनी राम का उपदेश सुनकर होती है

सुनि मृदु बचन मनोहर पिय के ।

लोचन ललित भरे जल स्रप के ॥

—मानस अयोध्या कांड

हास्यरस : रामचरितमानस का प्रधान रस शात ही है, परन्तु जैसा कि हमने ऊपर देखा कवि ने शृंगार के दोनो पहलुओ को लेकर भी कलात्मक प्रसंगो की सृष्टि की है। नीचे हास्यरस का एक उदाहरण देखिये। यहाँ तुलसी ने राम को आलम्बन विभाव बनाकर सुन्दर परिहास किया है :

विध्य के बासी उदासी तपो व्रतधारी महा, बिनु नारि दुखारे।
गौतम तीय तरी, तुलसी सो कथा सुनि भे मुनि बृन्द सुखारे ॥
ह्वै है सिला सब चन्द्रमुखी परसे पद मंजुल कज तिहारे।
कोन्हों भली रघुनायक जू करना करि कानन को पग धारे ॥

—कवितावली-अयोध्याकाण्ड-छन्द २८

गोस्वामीजी का हास्य शिष्ट हास स्मित के अतर्गत आता है, अवहसित, अथवा अविहसित की कोटि में नहीं।

करुण रस स्थायी भाव शोक अपने उर्द्वेगन तथा सचारियो को पोषित होकर भी मानस के बहुत से स्थानो पर सामने आता है। मेघनाद के सिर को देखकर मंदोदरी की दशा का चित्रण देखिए :

पति सिर देखत मंदोदरी। मुरछित विकल धरनि खसि परी ॥
जुबति बृन्द रोवत उठि धाईं। तेहि उठाइ रावन पहि आईं ॥

लक्ष्मण के मूर्छित होने पर भी करुण रस काव्य में प्रवाहित होता है। गीता-वली के सीता-त्याग पर करुण रस का संचार देखिए :

तुलसी के काव्य में अद्भुत रस की भी झलक यत्र-तत्र मिलती है। सती जब राम की परीक्षा लेने के लिए सीता का रूप धारण करती है तो अद्भुत रस का ही संचार होता है।

वीर रस • तुलसीदास ने अपने चरित्रनायक राम का युद्धवीर के नाते भी चित्रण किया है। लंकाकाण्ड में वीर रस की ही प्रधान रूप से सृष्टि हुई है। कवितावली में कवि ने हनुमान की वीरता का सुन्दर चित्रण किया है। मानस के बालकाण्ड में जनक की मभा के अन्दर लक्ष्मण के ये शब्द भी वीर रस पूर्ण हैं •

तोरऊँ छत्रक दंड जिमि तव प्रताप बल नाथ ।

जो न करऊँ प्रभ पद सपथ पुनि न धरऊँ धनु हाथ ॥

युद्धवीरता के साथ-ही-साथ राम में कवि ने दानवीरता और दयावीरता को भी लक्षित किया है। राम रावण की सारी सम्पत्ति विभीषण को ज्यों-की-त्यों दे देते हैं। कवि उसका इस प्रकार वर्णन करता है •

जो संपति सिव रावनहि दीन्हि दिये दस माथ ।

सोई सपदा बिभीषनहि सकुचि दीन्ह रघुनाथ ॥

—मानससुन्दर काण्ड-४६

धर्मवीरता का एक उदाहरण देखिये :

मगल समय सनेह बस सोच परिहरिय तात ।

आयसु देइय हरषि हिप कहि पुलके प्रभु गात ॥

गोस्वामी का काव्य-क्षेत्र इतना व्यापक और विस्तृत है कि उसमें सभी रसों को कहीं-न-कहीं पर स्थान मिल गया है। रौद्र, भयानक और वात्सल्य के उदाहरणों की भी काव्य में कमी नहीं है। इसके सभी उपकरणों को एकत्रित करके कवि ने अपने काव्य में जो योजना प्रस्तुत की है वह एक सफल कला-मर्मज्ञ की हिन्दी साहित्य को अनूठी देन है। तुलसी के काव्य में हमें विरोधी रसों का एक स्थान पर आना नहीं पाया जाता और रस-दोषों का भी अभाव है। कवि ने सहायक रसों को प्रस्तुत करके प्रधान रस को बल प्रदान किया है।

अलंकार-योजना तुलसी के काव्य की रस-योजना पर हम संक्षेप में विचार कर चुके हैं। रस के साथ-ही-साथ अलंकार भी काव्य सौंदर्य का एक प्रधान साधन है। अलंकारवादियों की निम्न उक्ति -

अगी करोति य काव्यं शाब्दाथीवनलंकृती ।

असौ न मन्यते कस्मादनुष्णमनलं कृती ॥

अर्थात् जो विद्वान् अलंकार-रहित शब्द और अर्थ को काव्य मानता है वह अग्नि को उष्णता रहित क्यों नहीं मानता। परन्तु तुलसी अलंकार को काव्य का सारभूत अंग मानकर चलने वाले कवियों में से नहीं थे। वह तो अलंकार को केवल मानते थे कि यह उपयुक्त रीति से प्रयुक्त होने पर काव्य के भाव को उत्कर्ष प्रदान करता है और वस्तु के रूप, गुण इत्यादि का तीव्र अनुभव कराने में सहायता देता है। अपने काव्य की कमनीयता बढ़ाने के लिए तुलसी ने यथा-स्थान अलंकारों का प्रयोग किया है और इसमें कवि को कलात्मक सफलता मिली है। तुलसी ने अलंकारों तथा उभयालंकारों को उनके भेद और उपभेदों के साथ प्रयोग में लिया है।

गोस्वामीजी के काव्य में हमें शब्दालंकारों की योजना बहुत अधिक नहीं मिलती। वास्तव में गम्भीर प्रकृति वाले तुलसी के लिए शाब्दिक कलाबाजियाँ साहित्य में कोई विशेष महत्व नहीं रखती थीं। वह तो भावना और विचार के कवि थे। परन्तु फिर भी स्वाभाविक रूप से शब्दालंकारों के भी प्रायः सभी रूप आपके व्यापक काव्य-क्षेत्र में कहीं-न-कहीं पर आ ही गये हैं।

अर्थालंकारों की योजना कवि के काव्य में बहुत सुन्दर ढंग से की गई है और आचार्यों द्वारा निर्धारित अलंकारों का शायद ही कोई ऐसा रूप हो जो कवि के काव्य में उपयुक्त-से-उपयुक्त रूप न पा सका हो। गोस्वामीजी ने जिस अलंकार का सबसे अधिक प्रयोग किया है वह रूपक अलंकार है। छोटे-छोटे निरंग और परम्परित रूपों के अतिरिक्त बड़े-बड़े साग रूपों का भी प्रयोग

जनक बचन हुए बिरवा लज्जर के-से,
बीर रहे सकल सकुचि सिर नाइ के।^१

उपमा की ही भाँति कवि ने प्रतीप के भी सुन्दर उदाहरण प्रस्तुत किये हैं। प्रतीप भी वास्तव में उपमा का ही रूपान्तर है। इसमें उपमेय को उत्कर्ष देने के लिए उपमा का ढग बदल दिया जाता है। प्रतीप के उदाहरण देखिए -

१. नील सरोरुह नील मनि, नील नीलघर स्याम।

लाजत तन सोभा निरखि, कोटि-कोटि सत काम।

२. राजकुँअर दोउ सहज सलोने, इन्ह ते लही दुति मरकत सोने।

३. बहुति बिचार कोन्ह मन माहीं, सीय बदन सम हिमकर नाहीं।

प्रस्तुत के द्वारा अप्रस्तुत का उत्कर्ष बढ़ाकर उत्प्रेक्षा अलंकार का भी कवि ने प्रयोग किया है। उत्प्रेक्षा अलंकार का प्रयोग कवि की प्रायः सभी रचनाओं में मिलेगा। कहीं-कहीं तो कवि उत्प्रेक्षा-पर-उत्प्रेक्षा करते हुए माला-सी बनाता चला जाता है। उदाहरण देखिए :

जानकी बर सुन्दर माई।

इन्द्र-नीलमनि स्याम सुभग अंग-अंग मनोजनि बहु छबि छाई॥

अरुन चरन, अंगुली मनोहर, नख दुतिबंत कछुक अरुनाई॥

कज दलनि पर मनहुँ भौम दस बैठ अचल सुसदसि बनाई॥

पीत जानु उर चारु जटित मनि नूपुर पद कल मुखर सुहाई॥

पीत पराग भरे अलिगन जनु जंगल जलज लखि रहे लोभाई॥

किंकिन कनक कज अवली महु मरकत सिखर मध्य जनु जाई॥^२

जनक वाटिका के अन्दर मानस में जहाँ राम और लक्ष्मण को निकाल कर कवि सीता और उसकी सखियों के सम्मुख प्रस्तुत करता है वहाँ देखिए कितनी सुन्दर उत्प्रेक्षा की योजना मिलती है

लता भवन ते प्रकट भे, तेहि अवसर दोउ भाइ।

निकसे जनु जुग बिमल बिधु, जलद पटल बिलगाइ

धनुष-यज्ञ के अवसर पर फिर राम को देखने के लिए लज्जाशील सीता की आकृति का वर्णन देखिए

प्रभुहि चितइ पुनि चितइ महि, राजत लोचन लोल।

खेलत मनसिज भौम जुग, जनु बिधु-मडल डोल॥

राम के वियोग में कौशल्या की दशा में उत्प्रेक्षा अलंकार देखिए

मलिन बसन बिबरन बिकल कृस सरीर दुख भार।

कनक कलप बर-बेलि-बन, मानहु हनी तुसार॥

१. गीतावली, बाल काण्ड, गीत ८२

२. गीतावली, बाल काण्ड, गीत १०६

उत्प्रेक्षा से पुष्ट रूपक की योजना देखिए :

होत प्रात मुनि-वेष धरि, जौ न राम बन जाहि ।

मोर मरन राउर अजसु, नृप समक्षिअ मन माहि ॥

गोस्वामी तुलसीदास ने अपनी रचनाओं में अतिशयोक्ति अलंकार का प्रयोग भी कम नहीं किया है परन्तु उनका यह प्रयोग कहीं भी कौतूहल मात्र की सीमा में धिर कर नहीं रह गया है। कवि का यह प्रयोग सर्वथा ही उनके वर्ण्य-विषय में उत्कर्ष लाने के अन्दर समर्थ रहा है। यहाँ देखिए अतिशयोक्ति का भी सरल प्रयोग है :

राजन राउर नाम जस सब अभिमत दातार ।

फल अनुगामी महिप मनि मन अभिलाष तुम्हार ॥

कवि ने अतिशयोक्ति के लिए जो स्थल चुने हैं वे बहुत ही कुशलता पूर्वक चुने गये हैं और उन स्थलों पर अतिशयोक्ति के प्रयोग बिना काव्य में उत्कर्ष भी आना असम्भव है। उदाहरणार्थ धनुष टूटने पर, युद्ध-स्थल पर इत्यादि। वियोग की अधिक अनुभूति के लिए भी कवि रूपकातिशयोक्ति का प्रयोग करता है। सीता के वियोग में राम का चित्रण देखिए। वह वन में सर्वत्र सीता के दर्शन करते हैं :

खंजन सक कपोत मृग मीना, मधुप-निकर कोकिला प्रवीना ।

कून्द कली दाडिम दामिनी, कमल सरद सहि अहि भासिनी ।

नीचे हम कुछ विरोधमूलक अलंकारों के उदाहरण प्रस्तुत करते हैं
विभावना :

बिनु पद चलइ सुनइ बिनु काना, कर बिनु करम करइ बिधि नाना ।

आनन रहित सकल रस भोगी, बिन् बानी बकता बड़ जोगी ।^१

असंगति

जिन्हू बीथिन्हू बिहरहि सब भाई, थकित होहि सब लोग लुगाई ।^२

अलंकारों की सख्या असंख्य है और यदि उनके भेद-उपभेदों में घूसा जा सके तो सम्भवतः उनसे बाहर निकलना ही कठिन हो जायेगा। कवि ने कहीं-कहीं किस-किस प्रकार के अलंकारों का प्रयोग किया है, यदि यह दिखलाने में लगे तो एक ग्रन्थ की रचना इसी के लिए करनी होगी। इसलिए इस प्रसंग को हम यहीं छोड़ते हैं। गोस्वामी तुलसीदास ने अलंकारों का प्रयोग अपने काव्य के उत्कर्ष के लिए किया है न कि अलंकारों के लिए काव्य की रचना की है, यह बात पाठकों को स्पष्ट रूप से समझ लेनी चाहिए। इसी लिए उनके काव्य-प्रवाह में अलंकार कहीं भी बाधा बनकर नहीं आते, बल्कि सहायक ही सिद्ध होते हैं।

१. गीतावली, बाल काण्ड, ११७, ५, ६

२. मानस, बाल काण्ड, २०३, ८

कवि ने शब्दालंकारों की अपने काव्य में योजना करने का प्रयास नहीं किया परन्तु इसका यह अर्थ नहीं कि शब्दालंकारों का प्रयोग तुलसी-काव्य में हुआ ही नहीं। यह सच है कि चमत्कार प्रधान अलंकारों का प्रयोग कवि ने ना के बराबर ही किया है, परन्तु फिर भी इतने विस्तृत काव्य में सभी प्रकार के अलंकार कहीं-न-कहीं आ ही गये हैं

रावन सिर सरोज बनचारी, चलि रघुबीर सिली मुखधारी ।

उक्त पंक्ति में श्लेष का चमत्कार देखिए। शब्दालंकारों में श्लेष इत्यादि के प्रयोग का बाहुल्य तुलसी की कविता में चाहे न हो पर भाषा को कर्ण-मधुर बना देने वाले अनुप्रास की उसमें कमी नहीं है। मानस में जहाँ इच्छा हो वहाँ पकड़ लीजिये। 'अन्त्यानुप्रास' तो प्रायः प्रत्येक छंद में है ही, परन्तु 'छेकानुप्रास' भी प्रायः हर अर्द्धाली में मिल जायेगा। 'वृत्यानुप्रास' का भी कवि ने काफी प्रयोग किया है। अनुप्रासों के उदाहरण देखिए।

१. धर्म धुरीन धरी नयनागर, सील सनेह सत्य सुख-सागर ।

२. काने खोरे कूबरे कूटिल कुचाली जान ।

इसी प्रकार गोस्वामीजी ने यमक का भी प्रयोग किया है :

१. अस मानस मानस चख चाही, भई कवि बुद्धि बिमल अबगाही ।

२. मूरति मधुर मनोहर देखी, भयउ बिदेह बिदेह बिसेखी ।

कवि की उक्तियों में अन्यत्र आप-ही-आप आ जाने वाले अन्य अलंकारों में पुनरुक्तिप्रकाश, पुनरुक्तवदाभास, वीप्सा, वक्रोक्ति इत्यादि भी हैं। सभी के उदाहरण यहाँ प्रस्तुत करके ग्रन्थ को तूल देना व्यर्थ है। अन्त में तुलसी की अलंकार-योजना के विषय में यह बात न भूलनी चाहिए कि उन्होंने अलंकारों का प्रयोग बहुत ही स्वाभाविक रीति से किया है, बलात् नहीं।

छंद-योजना गोस्वामीजी ने जिन छंदों का प्रयोग अपने काव्य में किया है उनमें न केवल मात्रा, गण, वर्ण इत्यादि का चमत्कार ही है और न छन्द-विधान की पाबन्दी ही, वरन् उनमें तो कवि ने प्रसगानुकूल लय और ताल भी निनादित किये हैं। भावानुरूप नैसर्गिक ध्वनि को छंदों में समा देने में जो सफलता कविवर तुलसी को मिली है, वह हिन्दी साहित्य में अन्यत्र कम देखने को मिलती है। तुलसीदास छन्द-विधायक कवि थे।

मानस के प्रत्येक सोपान के आरम्भ तथा तीसरे और सातवें सोपान के अंतर्गत कवि ने विविध वृत्तों में संस्कृत-श्लोकों का प्रयोग किया है। शेष ग्रन्थ की रचना चौपाई और दोहों में हुई है। कहीं-कहीं सोरठे का भी प्रयोग किया गया है। दोहा आठ अर्धालियों के पश्चात् आता है। यह दोहा प्रायः एक ही होता है परन्तु कभी-कभी ये दो या अधिक भी होते हैं। चौपाइयाँ भी आठ के स्थान पर दस, बारह, चौदह, सोलह, अठारह, बीस, चौबीस और छत्तीस तक आई हैं।

कही-कही नौ, ग्यारह, तेरह, पन्द्रह, उन्नीस अर्धालियों का भी प्रयोग है। दोहा और चौपाइयो के बीच कही-कही हरिगीति छन्द का भी प्रयोग कवि ने किया है।

‘कवितावली’ में कई प्रकार के सवैये, मनहरण, मनहर, घनाक्षरी, छप्पय और झूलना छन्दों का प्रयोग है। ‘दोहावली’ और ‘बरवै रामायण’ के छन्दों का ज्ञान इनके नाम से ही हो जाता है। दोहावली में सोरठों का भी कवि ने प्रयोग किया है। ‘रामाज्ञा प्रश्न’ की रचना दोहा छन्द में है। ‘रामलला नहछू’ की रचना सोहर छन्द में की गई है। ‘वैराग्य सदीपिनी’ में दोहा, सौरठा और चौपाई का प्रयोग है। ‘गीतावली’, ‘कृष्ण गीतावली’, और ‘विनय पत्रिका’ में राग-रागिनियों की कवि ने सृष्टि की है।

इस प्रकार कवि का हम काव्य में प्रयुक्त बहुत से छन्दों पर एकाधिकार पाते हैं और जैसा हम ऊपर कह चुके हैं आपने विषयोपयुक्त छन्दों का प्रयोग किया है।

शब्द-शक्ति • भाव और विचार को ज्यो-का-त्यो पाठको तक पहुँचाने के लिए किसी भी कवि या लेखक के लिए यह परमावश्यक है कि वह उन शब्दों की शक्ति को समझता हो जो उसकी भाषा में आकर विचार अथवा भावना को कवि अथवा लेखक के पास से अपने में सन्निहित करके पाठक के पास तक ले जाते हैं। यदि ये शब्द अपने कार्य में असमर्थ रहे तो कवि अथवा लेखक का प्रयोजन अधूरा ही रह जाता है, पूर्ण नहीं हो पाता।

गोस्वामी तुलसीदास का हम शब्द-शक्ति पर पूर्ण अधिकार पाते हैं। भाषा में प्रधान रूप से अभिधा शक्तिमूलक शब्दों का ही प्रयोग रहता है। तुलसी का शब्द-प्रयोग अपरिवृत्तिमह है और माक्षात्सकेतित अभिधेयार्थ को ही प्रकाशित करते हैं। इसमें कवि अपनी भावना और विचार को व्यक्त करने में पूर्ण रूप से सफल हुआ है।

जब लेखक अभिधा शक्ति-मूलक शब्दों द्वारा अपने भाव को स्पष्ट करने में कठिनाई का अनुभव करता है तो उसे लाक्षणिक प्रयोग का आश्रय लेना होता है। लक्षणा द्वारा भाव अथवा वस्तु विशेष की वक्र-व्यञ्जना होती है। इस प्रयोग से उसमें विशेष चारुता तथा सादृश्य की प्रवृष्टि होती है। भाव और विचार को गति प्रदान करने में लक्षणा शक्ति चमत्कारिक कार्य करती है :

सीदत साधु, साधुता सोचति,
खल बिलसति, हुलसति खलई है।

—विनयपत्रिका, पद १३६।

उक्त पद में ‘साधुता’ और ‘खलई’ शब्दों का प्रयोग कवि ने लक्षणा के साथ किया है। ‘साधुता’ और ‘खलई’ का हुलसना कह कर कवि ने लाक्षणिक प्रयोग किया है। इन दो शब्दों द्वारा कवि का सम्बन्ध समस्त खल और साधु

संज्ञा से है। उपादान लक्षणा का यह सुन्दर उदाहरण है। लक्षणा के अन्य उदाहरण देखिए

१. तुलसी बैर सनेह दोउ रहित बिलोचन चारि ।

—दोहावली

उक्त पक्ति में बैर और स्नेह का लाक्षणिक प्रयोग है ।

२ सुनि बिलाप सुखहू दुख लगा ।

धीरज हू कर धीरज भागा ।

—रामचरित मानस, अयोध्या काण्ड

गोस्वामीजी के लाक्षणिक प्रयोगों ने उनकी भाषा को व्यङ्ग्यता, व्यापकता और चारुता प्रदान की है। आपके लाक्षणिक प्रयोगों ने भाषा को व्यर्थ की दुरुहता प्रदान नहीं की, वरन् भावाभिव्यक्ति और विषय-विकास को सहयोग ही प्रदान किया है।

अभिधा और लक्षणा के क्षेत्र से आगे बढ़कर कवि ने व्यञ्जना का भी प्रयोग कम नहीं किया है

तुम्हारे विरह भई गति जौन ।

चित्त दै सुनहुँ राम कइना निधि जानौं कछु पै सको कहि हौं न ।

—गीतावली, सुन्दर काण्ड

उक्त गीत की पक्ति में कवि ने अभिधामूलक व्यञ्जना का प्रयोग किया है। एक उदाहरण आर्थी व्यञ्जना का देखिए

सेवत तोहि सुलभ फल चारो । बरदायिनि त्रिपुरारी पियारी ॥

दैबि पूजि पद-कमल तुम्हारे । सुर-नर-मुनि सब होहि सुखारे ॥

मोर मनोरथ जानहु नौके । बसहु सदा पुर सबही के कोन्हैउ प्रकट न कारन तेही । अस कहि चरन गहे बैदेही ॥

—रामचरित मानस, बालकाण्ड

बन-गमन के समय राम और सीता के संवादों में व्यञ्जना की जो पुट कवि ने प्रस्तुत की है, वह हिन्दी-काव्य-कानन की वह फुलवारी है जिसका अन्यत्र मिलना दुर्लभ है। सीता के मुख से निकली एक ही पक्ति में राम का सारा उपदेश समाप्त हो जाता है।

मैं सुकुमारि नाथ बन जोगू, तुम्हहि उचित तप मोहि कहूँ भोगू ।

इसी प्रकार कविवर तुलसीदास ने विचित्र शब्द-शक्तियों का प्रयोग किया है। आपका भाषा और उसके शब्दों तथा उनको शक्तियों के प्रयोग पर पूर्ण अधिकार था।

काव्य-सौष्ठव : जहाँ तक काव्य-सौष्ठव का सम्बन्ध है तुलसी साहित्य के जिन गुणों का हम ऊपर उल्लेख कर चुके हैं, वे सभी काव्य-सौष्ठव के अन्तर्गत आ जाते हैं। परन्तु काव्य के बड़े भेदों को ऊपर पृथक् से लेकर यहाँ हम काव्य-

सौष्ठव के अतर्गत प्रबन्ध-पुटता, मार्मिक स्थलो और भावनाओं का चित्रण अप्रिय, अरोचक और निरर्थक प्रसंगों के बचाव का ही उल्लेख करेंगे।

रामचरितमानस गोस्वामी तुलसीदास का प्रधान ग्रन्थ है और यह एक प्रबन्ध-काव्य है। ग्रन्थ के प्रारम्भ में कवि ने कथा के प्रबन्ध की सविस्तार प्रस्तावना प्रस्तुत की है। उसके पश्चात् रामकथा का वर्णन भी प्रबन्धात्मकता की दृष्टि से अवर्णनीय है। राम का अवतार ही एक प्रयोजन को लेकर होता है और जन्म से पूर्व उस प्रयोजन का कवि ने उल्लेख किया है। जय-विजय इत्यादि की कथाएँ प्रस्तुत करके प्रयोजन प्रदर्शित किया जाता है। राम के साथ-ही-साथ रावण के आर्वाभाव का भी पूरी तरह कवि ने कारण प्रस्तुत किया है। रावण के अत्याचारों से पृथ्वी त्रस्त होती है। पृथ्वी को इस त्रास से मुक्ति प्रदान करने के लिए राम अवतार लेते हैं।

चौथेपन तक पुत्र न होने के कारण राजा दशरथ और सभी अयोध्यावासी दुखी हैं। राम जन्म का स्वागत देवताओं के साथ उनका परिवार, अयोध्या की प्रजा इत्यादि सभी लोग करते हैं। उनका जन्म इस प्रकार माता-पिता, परिवार प्रजा और देवताओं की आवश्यकता की पूर्ति है, फिर क्यों न उनके जन्म पर ससीम मंगल का सागर उमड़ उठता। और कवि ने इनका चित्रण भी खब किया है।

कथा का यह उठान साधारण नहीं है और इसका कवि ने आद्योपान्त कलात्मक और सफल निर्वाह किया है। कथा के बीच आने वाला शायद ही कोई ऐसा मार्मिक स्थल रह गया हो जिसके चित्रण में कवि को सफलता न मिली हो। अकारण अनावश्यक स्थलों को उभार कर उनका सविस्तार वर्णन करना भी कवि का स्वभाव नहीं रहा। व्यर्थ की भरती के प्रसंगों का कथा में समावेश कवि ने नहीं किया है। कथा की रोचकता बनाये रखने के लिए कवि ने कथा के मार्मिक स्थलों का ही विस्तार के साथ चित्रण किया है।

कुछ मार्मिक स्थलों में जनकपुर के अन्दर फुलवारी में राम और लक्ष्मण का साता का देखना, धनुष-यज्ञ-वर्णन, राम-वन-गमन, राम-भरत-मिलाप, सीता-हरण पर राम-विलाप, लक्ष्मण के शक्ति लगना इत्यादि हैं। इन प्रसंगों को कवि ने सविस्तार चित्रित किया है।

जहाँ कवि ने आवश्यक प्रसंगों को विस्तार दिया है, वहाँ कम आवश्यक प्रसंगों का केवल संकेत मात्र देकर ही छुट्टी ले ली है। इन प्रसंगों में भरत के चित्रकूट से लौटने तथा राम के लका से लौटने के प्रसंग इसी प्रकार के हैं। इसी प्रकार के अन्य बहुत से प्रसंग हैं, जिन्हें कवि ने तूल न देकर पाठकों की रोचकता में बाधा उपस्थित नहीं की। जहाँ तक बन पड़ा है कवि ने अरोचक वर्णनों से अपने काव्य को मुक्त ही रखा है। अप्रिय प्रसंगों की केवल सूचना मात्र देकर ही कवि ने काम चलाया है, उन्हें विस्तार से वर्णन करना उचित

नहीं समझा । राम-वन-गमन की बात राम से न तो दशरथ ही खुलकर कह पाये और न कैकेयी ही । कैकेयी कहती भी है तो कितने सकोच के साथ :

सुनहु राम सब कारन एहू, राजहि तुम पर बहुत सनेहू ।
देन कहेहि मोहि दुइ बरदाना, माँगेउँ जो कछु मोहि सोहाना ।
सो सुनि भयउ भूप उस सोचू, छाँड़ि न सकाहि तुम्हार सकोचू ।

सुत सनेहू इत बचन उत, संकट परेउ नरेसु ।
सकहु त आयसु धरहु सिर, मेढहु कठिन कलेसु ।

इसी प्रकार कौशल्या के पास जाकर राम बन जाने की बात स्पष्ट न कह कर, कहते हैं ।

‘पिता दोन्ह मोहि कानन-राजू ।’

अप्रिय बातों का जहाँ तक भी सम्बन्ध है कवि ने उन्हें खोलकर कहा ही नहीं, केवल सकेत मात्र किया है । मानस में इस प्रकार के बहुत से प्रसंग हैं :

कहि लखन कछु अनुचित बानी ।

यह अनुचित बानी क्या कही यह कवि ने वर्णन नहीं किया ।

१. लखन कहे कछु बचन कठोरा ।

२. मर्म बचन सीता जब बोला ।

अप्रिय और अकह्य बातों से काव्य को जहाँ तक भी बन पड़ा है कवि ने बचाने का ही प्रयास किया है ।

कवि ने अपनी फुटकल रचनाओं में भी प्रबन्धात्मकता रखने का प्रयास किया है, परन्तु प्रबन्धात्मकता का जो कलात्मक सौन्दर्य मानस में आया है वह हिन्दी के अन्य किसी काव्य में विद्यमान नहीं है ।

चरित्र-चित्रण रामचरितमानस में कवि ने देवताओं, सिद्धों, ऋषि मुनियों, भक्तों तथा दासों, राक्षसों और राम रूप स्वयं परब्रह्म भगवान् का चित्रण किया है । जहाँ तक धार्मिक सिद्धांतों के आधार पर ब्रह्म, भक्त और राक्षस का विवेचन है वह हम आगे चलकर प्रस्तुत करेंगे । यहाँ हम केवल चरित्र-चित्रण तक ही सीमित रहेंगे ।

मानस में ब्रह्मा और महेश देवता, नारद और सनकादि सिद्ध, वशिष्ठ भारद्वाज, विश्वामित्र, वाल्मीकि, शरभंग, अत्रि, अगस्त्य इत्यादि ऋषि मुनी तथा शबरी, जटायु, जामवत, सुग्रीव, अगद, हनुमान इत्यादि भक्त और मारीच, शुक, त्रिजटा, मदोदरि इत्यादि राक्षस राक्षसियों का उल्लेख है । ये सभी प्रधान पात्रों के अतिरिक्त कथा-सूत्र में कही-कही आते हैं ।

वशिष्ठ : वशिष्ठ सूर्यवंश के पुरोहित हैं और राम के जातकर्म, उपनयन,

विद्यारम्भ, विवाह इत्यादि सस्कार कराते है। दशरथ की मृत्यु हो जाने पर भरत को बुलाते है। भरत की ओर से चित्रकूट जाकर रामको लौटने की सलाह देते है। भरत को राज्य-कार्य सभालने में परामर्श देते है। राम के बन-वास से लौटने पर उनका राज्याभिषेक भी यही करते है।

विश्वामित्र यह राम को शस्त्र-विद्या सिखलाते है। जनकपुर ले जाते है। सीता से राम के विवाह में यह कारण स्वरूप आते है। चित्रकूट से राम को लौटाने के समय भरत के साथ यह भी थे।

भारद्वाज : प्रयाग में राम की इनसे भेंट हुई। भरत को भारद्वाज ने ही इस बात का निश्चय कराया कि राम के बन जाने में उनका कोई हाथ नहीं। और राम भी ऐसा ही समझते है।

वाल्मीकि वाल्मीकि ने राम का अपने आश्रम में सत्कार किया और उन्हें चित्रकूट में रहने का परामर्श दिया।

अगस्त्य : दण्डकवन में राम अगस्त्य मुनि के परामर्श से ही रहे।

जटायु : सीताहरण के समय जटायु ने रावण से लड़कर अपने प्राण दिये। राम को यह सूचना दी कि सीता को हरकर ले जाने वाला रावण है।

शबरी शबरी ने राम को पम्पासरोवर पर सुग्रीव से मिलने को कहा।

जाम्बवान . जाम्बवान एक कुशल सेनापति था जिसने राम की ओर से युद्ध में रावण से मोर्चा लिया। हनुमान को लका भेजने का काम इसी का था।

सुग्रीव : सुग्रीव ने परवश सीता को वायुमार्ग से जाते देखा था। सीता ने नीचे सुग्रीव को देखकर जो वस्त्र गिराये थे उन्हें देखकर राम ने पहचान लिया कि वास्तव में वे सीता के ही वस्त्र थे। सुग्रीव ने चारों दिशाओं को बानर सीता की खोज के लिए भेजे। ठीक पता लगने पर उसी के सैनिक नल-नील ने समुद्र पर पुल बाँधा। सुग्रीव ने स्वयं भी युद्ध में भाग लिया। कुम्भकरण के नाक-कान काटे। यह राम के विश्वासपात्र मित्र थे। राम ने इन्हें बाली को मारकर इनका राज्य तथा इनकी स्त्री दिलाई थी। मेघनाथ के वध के लिए जाते समय लक्ष्मण की सहायतार्थ जहाँ जाम्बवान और विभीषण थे वहाँ, सुग्रीव भी थे।

अंगद—अंगद को दूत बनाकर राम ने लका में भेजा था। यह चतुर व्यक्ति था। अंगद का पैर रावण की भरी सभा में कोई नहीं उठा सका था। रावण की बातों का आपने यहाँ मुँह तोड़ उत्तर दिया था। दूत कार्य में यह बहुत प्रवीण थे और शत्रु के गुप्त रहस्यों को जान लेने की इनमें क्षमता थी। लका-गढ़ की स्थिति का राम को अंगद ने ही ज्ञान कराया। यह असाधारण वीर और साहसी थे। राम राज्याभिषेक के बाद जब यह अयोध्या से लौटे तो राम ने

अपनी माला इन्हें पहिनाई थी ।

अत्रि, शरभंग, सुतीक्ष्ण इत्यादि—ये केवल राम के भक्त मात्र थे । कथा-प्रसार में इनका कोई योग नहीं ।

मारीच—मारीच सीता-हरण में सहयोगी बना । स्वर्ण मृग बनकर इसी ने सीता को ललचाया । मरते समय छल से इसी ने लक्ष्मण का नाम उच्चारित किया, जिससे भयभीत होकर सीता ने लक्ष्मण को राम की रक्षा के लिए भेज दिया और वह स्वयं अकेली रह गई ।

शुक—यह रावण का गुप्तचर था । राम की सेना के बीच जाकर इसने उनकी शक्ति का पता लगाया और रावण को जनक-सुता के लौटाने की नेक सलाह दी ।

प्रहस्त—यह रावण का ठकुर सुहाती कहने वाला मंत्री नहीं था । इसने रावण को सलाह दी कि राम को सीता लौटा दो और मुलह की बात करो । यदि तब भी वह न माने तो डट कर युद्ध करो ।

मन्दोदरी—जब सीता ने रावण का वरण करने से स्पष्ट इकार कर दिया तो रावण उसे मारने के लिए उद्यत हो गया । इस कठिन समय में मन्दोदरी ने ही रावण को यह नीति विरुद्ध कार्य करने से रोका । उसने राम से मिल करने और युद्ध न करने की भी सलाह दी ।

त्रिजटा—लका में रहने के काल में त्रिजटा ही सीता के काम आयी । इसी से सीता उसे माता कहकर सम्बोधित करती थी । सीता को बराबर धैर्य बघाये रखने का कार्य उसी का था ।

उक्त जितने भी पात्रों का उल्लेख हुआ इन सभी ने राम के चरित्र के विकसित होने में योग दिया है । ये सभी मानस के सामान्य पात्र हैं । अब नीचे हम तुलसी के मुख्य पात्रों को लेंगे जिनके चरित्रों में कवि ने समाज के मूल तत्त्वों को तिरोहित कर दिया है ।

राम—राम तुलसी के इष्ट देव भी हैं और उनकी कथा के चरित्र नायक भी । राम मानस-महाकाव्य का केन्द्र है, अमृत कोष है, जिससे सभी पात्र प्राण पाते हैं । अन्य सब पात्र राम के ही इर्द-गिर्द चक्कर लगाते हैं । तुलसी ने राम के दैवी और मानवीय दोनों रूपों का उल्लेख किया है । मानवीय रूप के साथ-ही-साथ कवि उनके दैवी रूप का भी उल्लेख करता जाता है । राम जन्म लेते ही कौशल्या को चतुर्भुज रूप में दर्शन देते हैं । माता उनसे शिशु लीला करने का अनुरोध करती है । इसके पश्चात् उनका बालरूप सामने आता है । एक बार कौशल्या उनके बालमुख में ब्रह्माण्ड के दर्शन करती है । खर-दूषण की सेना से संग्राम में युद्ध करते समय भी राम ने अपनी लीला का चमत्कार दिखलाया था उसी के फलस्वरूप उनकी सेना के योद्धा हर एक दूसरे को राम समझकर आपस में कट मरे थे । जिस समय राम सीता के विरह में बन-नवन

भटकते फिर रहे थे तो मार्ग में सती के सम्मुख अपना अलौकिक रूप प्रकट किया था। जब राम चौदह वर्ष पश्चात् अयोध्या लौटते हैं तो अयोध्यावासियों की मिलन उत्सुकता शांत करने के लिए 'अमित रूप' में प्रकट होते हैं। इसमें भी राम का अलौकिक प्रदर्शन सामने आता है। इनके अतिरिक्त अन्यत्र सब जगह हम राम के चरित्र को लौकिक मर्यादाओं के अन्दर ही पाते हैं। मानवीय गुणों का समावेश ही एक आदर्श नेता के समान उनके अन्दर कवि ने किया है।

गोस्वामी तुलसीदास ने अपने चरित्र नायक राम को रूपवान, शीलवान, चरित्रवान, तेजस्वी, वीर, पराक्रमी, साहसी, बड़ो का आज्ञाकारी, स्नेहशील, दृढप्रतिज्ञ और सर्वहितकारी गुणों से पूर्ण प्रदर्शित किया है। बचपन से ही राम अपने माता-पिता, बन्धु परिवार तथा नगर के लोगों को अपने रूप और गुण से प्रभावित करते हैं। दशरथ पर उनका प्रभाव होता है—

राम रूप गुण सील सुभाऊ, प्रमुदित होई देखि सुनि राऊ।

राम का रूप सभी पर मोहनी डालता था :—

चरित सील रूप गुन धामा,
तदपि अधिक सुखसागर रामा।

×

जिन बोधिन्ह बिहरहि सब भाई,
थकित होहि सब लोग लुगाई।

विदेह पर भी उनके सौंदर्य का विलक्षण प्रभाव हुआ —

मूरति मधुर मनोहर देखी,
भयेउ बिदेह-बिदेह बिसेखी।

विश्वामित्र भी देखकर मग्न हो जाते हैं

भये मगन देखत सुख सोभा।

इसी प्रकार सीताजी राम के प्रथम दर्शन पाकर प्रेम-मुग्ध हो जाती है :

खि रूप लोचन ललचाने, हरषे जनु निज निधि पहचाने।
थके नयन रघुपति छबि देखें, पलकन्हि हूँ परिहरी निमेषें।

राम के सौंदर्य का प्रभाव किस पर नहीं पड़ता। परशुराम 'मारमद-मोचन राम' को देखकर ठगे से जाते हैं। निषाद उनके रूप को देखता ही रह जाता है। वाल्मीकि और अत्री के नेत्र राम की शोभा को देखकर जड़ जाते हैं :

देखि राम-छबि नयन जुड़ाने।

शरभङ्गऋषि राम-दर्शन-से अपना जन्म सार्थक मानते हैं और उन पर भी राम के रूप का प्रभाव होता है।

देखि राम मुख-पंकज, मुनिवर लोचन भृङ्ग ।

सादर पान करत अति, धन्य जन्म सरभङ्ग ।

राम के रूप-सौंदर्य का प्रभाव परिवार, सम्बन्धी, परिजन, मार्गवासी, देव, ऋषि, मुनियों को छोड़कर राक्षस और राक्षसियों पर भी होता है। वे भी प्रभावित हुए बिना नहीं रहते। खर-दूषण राम के दर्शन करके अपने मंत्री से कहता है :

नाग असुर सुर नर मुनि जेते, देखे जिते हते हम केते ।

हम भरि जन्म सुनुहु सब भाई, देखी नहिं अस सुन्दरताई ॥

शूर्पणखा के राम-सौंदर्य पर लुब्ध होने का क्या-क्या गुल खिलता है यह तो रामायण की कथा से ही स्पष्ट हो जाता है। वह बेचारी तो अपना दिल ही खो बैठती है। इनके अतिरिक्त मारीच, विभीषण कोई भी ऐसा व्यक्ति नहीं जो राम के सम्पर्क में आया हो और उसके नेत्रों ने राम के दर्शन करके अपने मन से उनके सौंदर्य का बखान न किया हो। राम का 'लोक-लोचन सुखदाता' के रूप में कवि ने चित्रण किया है। जो भी उनके दर्शन करता हो, लुभा जाता है। राम को देखकर सभी को सुख प्राप्त होता है।

जनकपुर में राम लक्ष्मण को देखकर :

निरखि सहज सुन्दर दोउ भाई, होहिं सुखी लोचन फल पाई ।

वन जाते समय :

राम लखन सिय रूप निहारी, पाइ नयन फल होहिं सुखारी ।

राम का सौंदर्य सागर अपार था, जिसमें सभी ने डुबकियाँ लगाई हैं। राम का यह रूप सभी को आकर्षित करता है। राम के गुणों में, शील में और स्वभाव में अपार आकर्षण है।

राम की प्रकृति बचपन से ही गम्भीर है। उनके खेल भी बचपन से साधारण बच्चों के से नहीं होते। उनके खेल भी राजलीलाओं के से होते हैं।

खेलहिं खेल सकल नृप-लीला ।

राम खेल में भी अपने से छोटों का सर्वदा मन रखते थे। राम ने थोड़ी ही अवस्था में सब विद्याएँ सीख ली थी :

अल्प काल विद्या सब आई ।

वह वेद और शास्त्रों के मर्मज्ञ थे। वह बड़ों के आज्ञाकारी थे। बड़ों का सम्मान करते थे। प्रातःकाल उठते ही।

मात पिता गुरु नाबहिं माथा ।

गुरुजनों की सेवा करना भी वह अपना धर्म समझते थे। विश्वामित्र के

आश्रम में देखिए

मुनिवर सयन कीन्ह तब जाई, लगे चरन चापन दोड भाई ।

बड़ों की आज्ञा का पालन करना राम का विशेष गुण है। सीता स्वयंवर में भी राम धनुष उठाने के लिए उस समय तक नहीं उठते, जब तक विश्वामित्र उन्हें आज्ञा नहीं देते। पिता की आज्ञा-पालन करने का तो उन्होंने आदर्श ही स्थापित कर दिया है। अयोध्या का राज्य छोड़कर वह वन का राज्य लेते हैं और प्रसन्नतापूर्वक गुहजनों को प्रणाम करके वन को प्रस्थान करते हैं।

राम सुख-दुःख में एक से रहने वाले धैर्यशाली पात्र है। उनका धैर्य और शील अटूट है। उनके गाभीर्य को कहीं पर भी ठेस नहीं लगती। कठिन-से-कठिन समय और परिस्थिति आने पर भी राम का साहस नहीं छूटता और वह अपने आदर्श और कर्तव्य पर दृढ़ रहते हैं।

हरण-विषाद न कछु उर आवा ।

सीता के हरण और लक्ष्मण के शक्ति लग जाने पर मानवोचित विलाप और प्रलाप भी कवि ने चित्रित किया है। परन्तु उसमें क्या पात्र की दृढ़ता में कोई अन्तर आता है? वह तो कर्तव्य पर पहले की ही भाँति आरुढ़ है। कवि ने राम को जहाँ एक ओर कुलिस से भी कठोर बताया है वहाँ दूसरी ओर सहृदयता का भी सागर उसके अंतर में हिलोरे मारता है।

कुलिसहु चाहि कठोर अति, कोमल कुसमहु चाहि ।

उनका स्मरण करके चित्रकूट पर राम दुःखित होते हैं। अयोध्या से चलते समय उनका मुस्कराता हुआ रूप अपने अन्दर किस कष्ट को छुपाये है, इसका स्पष्टीकरण यहाँ आकर होता है। भरत, माता और गुहजनों को वन से निराश लौटते समय भी उनका हृदय भारी हो उठता है। कर्तव्य-परायण होने के कारण और पिता की आज्ञा को पालन करने के कारण वह अयोध्या न लौट सके :

प्रभु सिय लखन बैठि बटु छाँही, प्रिय परिजन वियोग बिलखाहीं

तुलसी का पात्र राम अपने दुःख में दुखी होने वाला मानव है, परन्तु जब किसी अन्य को दुःख में देखता है तो वह अपने कष्ट को भूल जाता है और उसके कष्ट-निवारण का प्रयास करता है। सुग्रीव की कष्ट-गाथा सुनकर राम द्रवित हो उठता है और अपने बल तथा नीति के प्रयोग से बाली को मारकर सुग्रीव को सिंहासनारुढ़ करता है।

कर्तव्य की दिशा में राम सर्वदा निर्भय और निर्मोही होकर चलता है। जब कर्तव्य सामने होता है तो 'जहाँ तक भी नेह और नाते' होते हैं, वह उन सबको भुला देता है। रावण ने सीता को चुराया तो राजा का यह कर्तव्य था कि वह उसे रावण से मुक्ति दिलाये और इस कर्तव्य की पूर्ति राम ने की, अपने बल पराक्रम

के प्रयोग से की और अपनी नीति-कुशलता, सगठन-शक्ति, साहस और योग्यता के बल पर की। राम और लक्ष्मण, केवल दो व्यक्तियों ने जंगल में साथी बनाकर सेना एकत्रित की और रावण को विजय करके माता सीता को मुक्त कराया। इसके पश्चात् सीता की अग्निपरीक्षा ली। सती स्त्री की समाज में मान्यता स्थापित करने का इससे सुन्दर उदाहरण और नहीं दिया जा सकता। ये दैवी आदर्शों की बातें हैं। तुलसी ने राम को कर्तव्यपरायण आदर्श मानव के रूप में चित्रित किया है। राम का जीवन मर्यादावादी आदर्शवाद का प्रतीक है।

तुलसी का राम एक उदार व्यक्ति है जो दिल का बादशाह है। उसे बादशाह बनने के लिए सत्तनत की आवश्यकता नहीं है। पिता वन का राज्य देते हैं तो वह प्रसन्नता-पूर्वक ग्रहण कर लेता है। भाई भरत के लिए अयोध्या का राज्य त्यागते हुए राम के मुख पर मुस्कराहट ही दिखलाई देती है, उसे तनिक भी कष्ट नहीं है। सुग्रीव के लिए बाली को राम मारते हैं और उसका पूर्ण राज्य उदारता-पूर्वक सुग्रीव को दे देते हैं। इसीप्रकार लका का राज्य भी वह विभीषण को देकर वहाँ के राजा और वहाँ की प्रजा को अपनी उदारता से अपना दास^१ बना लेते हैं। किसी का राज्य हड़पने की राम को लालसा नहीं। उसके मन में कहीं भी मोह पैदा होता ही नहीं।

बड़ों का आदर करने की भावना तो राम में इस प्रकार है कि कुछ पूछो ही नहीं। अहम भाव तो मानो उसे छू तक नहीं गया। उसने दनुजों पर विजय प्राप्त की तो उस बल-पराक्रम का श्रेय भी उन्होंने गुरु वशिष्ठ को ही सादर समर्पित कर दिया है

गुरु वसिष्ठ कुल पूज्य हमारे, इन्ह की कृपा दनुज रन मारे।

राम अपने साथियों को उचित आदर देता है और अपने किसी भी कार्य की सिद्धि वह केवल अपने पराक्रम के फलस्वरूप नहीं मानता। हनुमान जब राम को सीता का पता देते हैं तो राम कृतज्ञता प्रकट करते हुए अपने को उनका ऋणी मानते हैं।

राम का पात्र एक स्त्री-व्रतधारी है, जिसकी कल्पना में इस ससार के अन्दर एक ही स्त्री से उनका सम्बन्ध स्थापित हो सकता है। उसके स्वप्न, प्रत्यक्ष और परोक्ष में केवल सीता की ही कल्पना स्थिर होती है। सीता के दुबारा बनवास होने पर घनुष यज्ञ के समय राजा के साथ उसकी रानी का स्थान सीता की स्वर्ण मूर्ति को दिया जाता है। आदर्श की पराकाष्ठा है। शूर्पणखा का सौन्दर्य राम को अपनी ओर आकर्षित न कर सका। राम इस दृष्टि से भारतीय

१. 'दास' शब्द का प्रयोग हम तुलसी की दास्य-भक्ति-भावना से अनुप्राणित व्रत के लिए कर रहे हैं।

संस्कृति का आदर्श पति है ।

राम को अपने परिवार की प्रतिष्ठा पर गर्व है •

रघुवसिंह का सहज सुभाऊ, मन कुपथपग धरहि न पाउं ।

राम के हृदय में कोमलता थी, दया थी, वीरता थी, दृढ़ता थी, कर्तव्य परायणता थी, योग्यता थी, बुद्धिमत्ता थी, नीति थी और अच्छे-बुरे को समझने की क्षमता थी । कठिन से कठिन समय पर भी आदर्श और कर्तव्य को निभाने की वह महान् वृत्ति थी कि जिसे जीवन में सर्वदा ही सफलता मिली । राम का सम्पूर्ण जीवन कर्तव्य की कमीटी पर कसा गया है । बड़ा भाई होने के नाते राज्य-सम्बन्धी जिम्मेदारियों को निभाने की उसमें क्षमता थी । पिता के बग़वास देने पर जंगल को मगल बनाने और रावण तथा बाली जैसे वीरों को मारकर विभीषण और सुग्रीव जैसे अपने भक्तों को उनके स्थानों पर स्थापित करने की उनमें क्षमता थी । चौदह वर्ष पश्चात् वन से लौटे तो उनका भाई भरत अयोध्या से बाहर आकर उनका स्वागत करता है । उनका राज्याभिषेक होता है और वह राम-राज्य स्थापित करते हैं ।

राम तुलसी का वह शक्तिशाली पात्र है कि जिसके गुणों पर रीझकर कवि को उसमें परब्रह्म की शक्ति दिखलाई देती है । राम ने अपनी शक्ति का प्रयोग लोक-रक्षा के लिए किया है । चित्रकूट पर जगह-जगह 'अस्थि समूह' देखकर और ऋषि मुनियों से उसका रहस्य जानकर वह प्रण करते हैं कि वह भूमि को निशाचर-विहीन करेंगे । देव, दनुज और बाणासुर तथा रावण जैसे योद्धाओं से न टूटने वाले धनुष को राम इस प्रकार तोड़ डालते हैं मानो वह कोई कठिन कार्य ही नहीं है । परशुराम भी उनकी शक्ति सत्ता के नीचे दब जाते हैं । खर-दूषण की सेना पर विजय प्राप्त करना और रावण जैसे शक्तिशाली राजा के यहाँ से विजयी होकर सीता को लाना राम का ही काम था ।

राम सहनशील और गम्भीर व्यक्ति थे । परशुराम और रावण के अहंकार को चूर्ण करके भी कभी उनके अन्दर हमें अहंकार की रेखा दिखलाई नहीं देती । आपत्ति काल में अविचल रहकर कर्तव्य को निभाने वाला यह वीर था । राम का चरित्र भावनात्मक चरित्र नहीं है, कर्तव्य उसकी कसौटी रहता है । अश्वमेध यज्ञ में राजा राम की सहधर्मिणी सीता की अग्निपरीक्षा के आदर्श को देखकर राम के दृढ़ व्रत के समक्ष कौन वह विचारक तथा पति है जो नतमस्तक न हो उठेगा ।

भरत—राम के पश्चात् मानस में हमारे सामने भरत का चरित्र आता है, जो एकांगी होने पर भी कर्तव्य-परायणता को आद्योपाद्य निभाकर चलता है ।

तुलसी का भरत राम-भक्त है, पिता-भक्त है और इसी नाते जब वह अपनी सगी माता को उनके प्रतिकूल पाता है और उसके फलस्वरूप वह देख चुका है कि राम वन को चले गए और पिता का स्वर्गवास हो गया, तो वह अपने को न रोक

संका और माता के प्रति हृदय में ग्लानि लेकर कहता है .

हस बसु दसरथ जनकु, राम लखन से भाइ ।

जननी तू जननी भई, बिधि सन कछु न बसाइ ॥

जहाँ एक ओर राम जब अपने वन-गमन की बात सुनते हैं तो सन्तोष प्रकट करते हुए प्रसन्नता-पूर्वक कहते हैं

तात वचन पुनि मातु हित, भाइ भरत अस राउ ।

मो कहं दरस तुम्हार प्रभु सब मम पुण्य प्रभाउ ॥

मानो इससे अधिक प्रसन्नता का कोई अवसर ही राम के लिए नहीं हो सकता । यही सूचना जब कैकेई से भरत को मिलती है तो

सुनि सुठि समेउ राजकुमारु । पान छत जनु लाग अंगारु ॥

धीरजु धरि भरि लेहि उसासा । पापिनि सबहि भौंति कुल नासा ॥

जौ पै कुरुचि रही अति तोही । जनमत काहे न मारेहि मोही ॥

पेड़ काटि तैं पालउ सौंचा । मीन जियन हिति बारि उलीचा ॥

भरत का जीवन ठीक उसी प्रकार इस घटना से बदल जाता है जिस प्रकार कि राम का । वह राज्य को उतनी ही आसानी से ठुकरा देता है जितनी आसानी से राम राज्य त्याग कर वनवास के लिए प्रस्थान कर गये ।

वह राम को राज्य-कार्य सभालने के लिए बुलाने जाते हैं । परन्तु कर्त्तव्य-परायण राम पिता के वचनों का पालन न करना सहन नहीं कर सकते ।

भरत राम के आदर्श के सम्मुख नतमस्तक होते हैं और त्यागव्रत लेकर राम की खडाऊँ को सिंहासनारूढ करके चौदह वर्ष राज्य-कार्य सभालते हैं :

सुनि सिख पाइ असीस बड़ि, गनक बोलि दिन साधि ।

सिंहासन प्रभुपादुका, बैठारे निरुपाधि ॥

भरत राजा बनते हैं परन्तु रहते हैं एक तपस्वी की तरह । भरत के बाल-काल का वर्णन कवि ने केवल इतना ही किया है कि अपने भाइयों के साथ रह-कर खेलते-कूदते तथा विद्या अध्ययन करते और राम से वेद शास्त्र सुनते थे । जनक का पत्र दशरथ के पास आने का समाचार पाकर वह दरबार में पहुँचते हैं । राजा दशरथ पत्र पढ़कर उन्हें सुनाते हैं । पत्र सुनकर भरत आनन्द-विभोर हो उठते हैं । दशरथ भरत को राम की बारात में चलने को कहते हैं और वह अपने हमउम्र साथियों को साथ ले घोड़ी पर चढ़कर तैयार हो जाते हैं । राम के विवाह के पश्चात् उनका भी विवाह राजा जनक के छोटे भाई की पुत्री माण्डवी से हो जाता है । इसके पश्चात् वह अपने मामा के यहाँ चले गए । इसकी मानस में सूचना मात्र है ।

राम जब चौदह वर्ष पश्चात् अयोध्या को लौटते हैं तो उन्हें भरत उतने ही बड़े त्यागी के रूप में मिलता है कि जितना वह उस समय था जब राम को वन से राज्य सभालने के लिए बुलाने गया था। जल में रहते हुए भी वह कमल के समान जल से ऊपर था। राज्य का लोभ, सत्ता का नशा उसे छू तक नहीं गया था। राम की धरोहर के रूप में उसने यह सत्ता सँभाली थी, उसी रूप में उनके सामने कर दी।

भरत का राम-भक्त स्वरूप गोस्वामी तुलसीदास ने चित्रित किया है। उसका सब कर्त्तव्य, सब भावना, सब चिन्तन, सब त्याग और सब तपस्या उसी ओर अग्रसर होती है।

भरत के चरित्र के प्रति किसी को भी सदेह नहीं होता। जब भरत माता कौशल्या से मिलने जाते हैं और सरल स्वभाव से कहते हैं कि इस सब घटना का उन्हें भान नहीं है। माता उन्हें अपने राम की तरह छाती से लगाती है :

सरल स्वभाव माया हिय लाये, अति हित मनहुँ राम फिर आये।

भरत उन्हें राम के ही समान प्यारे थे। वह जानती थी कि उन दोनों में कितना प्रगाढ़ प्रेम है

राम प्रानहुँ तैं प्रान तुम्हारे। तुम्हे रघुपतिहिं प्रानहुँ ते प्यारे।
विधु बिष चवइ खवइ हिम आगी। होइ बारि चर बारि बिरागी ॥
भये ग्यान बस भिटइ न मोहू। तुम्ह रामहिं प्रतिकूल न होहू।
मत तुम्हार यहू जो जग कहहौ। सो सपुनेहुँ सुख सुगति न लहहौ ॥

माता कौशल्या ही क्या नगर के शिष्ट पुरुष भी जब खल पुरुषों को यह कहते सुनते थे, कि हो सकना है राम को बनवास दिलाने में भरत का भी हाथ हो तो वे उसे सहन नहीं कर सकते थे और दृढ़ शब्दों में उत्तर देते थे :

चन्दु चवै बरु अनल-कन, सुधा होइ विषतूल।

सपनेहु कबहुँ न करहिं किछु, भरत राम प्रतिकूल ॥

भरत को कौशल्या, वशिष्ठ तथा अयोध्या की जनता ने निर्दोषी माना और भरत के खिलाफ किसी के मन में कोई शिकायत भी नहीं थी। भरत का चरित्र राम से कम त्यागी नहीं है। त्याग की दिशा में भरत महान है परन्तु जैसा कि हम ऊपर संकेत कर चुके हैं भरत के जीवन का केवल यही पहलू रामायण में उभर आया है। जिस प्रकार राम के जीवन का सर्वांगीण विकास मिलता है, वह यहाँ नहीं है कारण यही है; कि कथा का नायक राम है, भरत नहीं और भरत का चरित्र भी वही तक आता है, जहाँ तक उसका राम के चरित्र के विकास में योग मिलता है।

लक्षण—लक्ष्मण के चरित्र का भी एक ही पहलू है, एक ही दृष्टिकोण है

और वह है आँखें भीचकर भाई के पीछे चलना, अपने दिमाग का बहुत कम प्रयोग करना। लक्ष्मण बाल्यावस्था से ही राम पर आत्म-समर्पण कर देता है। उसका राम में सहज स्नेह था। राम के सकेत पर चलना उसने सीखा था और इसी में वह निपुण था। रामाज्ञा के सामने उसका मस्तिष्क कुछ सोच ही नहीं सकता था।

स्वभाव से लक्ष्मण आदेश में आ जाने वाला था। वह किसी का क्रोध सहन नहीं कर सकता था। परशुराम के क्रोध-पूर्ण शब्दों को सुनकर उसका खून खौला परन्तु रामाज्ञा के शीतल छीटे ने उसे शांत ही बनाये रखा।

राम को बनवास होता है तो लक्ष्मण बड़े भाई और भाभी की सेवा के लिए वन को साथ जाता है। उनकी सेवा में त्यागी लक्ष्मण अपने जीवन का यौवन स्त्री को भुलाकर काट देता है। बड़े भाई की हर आज्ञा का पालन करता है। युद्ध में शक्ति खाकर बेहोश होता है तो वहीं मेघनाद को, जिसे कोई विवाहित व्यक्ति नहीं मार सकता था, रण में मृत्यु के घाट उतारता है। वह विवाह होने पर भी ब्रह्मचारी है। लक्ष्मण एक वीर योद्धा है जो राम की आज्ञा पाकर पहाड़ में टकरा सकता है, समुद्र को पाट सकता है और अमिट को मिटा सकता है। उसकी शक्ति को राम जानता है। सीता की अग्निपरीक्षा के लक्ष्मण विरुद्ध था, परन्तु रामाज्ञा के सामने वह कुछ नहीं कर सकता था।

दशरथ—दशरथ पौराणिक कथा के आधार पर पहले जन्म के मनु थे। उन्होंने तप किया और सिद्धि प्राप्त की। भगवान से इन्होंने वरदान में उन्हीं के समान पुत्र का वरदान माँगा।

दशरथ के प्राण राम में अटके हुए थे। कैंकेई के वरदान माँगने पर भी दशरथ ने उसे समझाकर कहा कि 'तू भरत के लिए राज्य माँग ले परन्तु राम को वनवास न माँग।' जब कैंकेई किसी प्रकार न मानी तो वह कहते हैं :

काहे करसि निदान ।

कैंकेई को अपने प्रण पर दूढ़ देखकर राजा दशरथ बेचैन हो उठते हैं।

**राम-राम रट विकल भुआलू,
मनि बिहीन जिमि व्याकुल व्यालू ।**

सुमन्त के लौटने तक वह राम के लौटने की राह देखते हैं। परन्तु जब वह नहीं लौटते तो दशरथ के लिए इतनी लम्बी अवधि के लिए जीवित रहना असम्भव हो गया।

राम-राम सिय लखनु पुकारी । परेउ घरनि तल व्याकुल भारी ।

इस प्रकार दशरथ राम-विरह में ही अपने प्राण त्याग देते हैं।

दशरथ के जीवन का दूसरा दृष्टिकोण यह भी है कि यह पात्र अपनी 'रघुकुल

रीति सदा चलि आई, प्राण जाएँ पर वचन न जाई।' वाली लीक को भी छोड़कर चलने वाला नहीं है। उसी पर चलना वह अपना कर्तव्य समझते हैं। स्त्री को दिये गए वचन वह अवश्य पालन करते हैं और इस प्रकार परिवार का रास्ता ही बदल जाता है। दशरथ के पुत्र में कवि ने पुत्र-प्रेम और व्रत-पालन के बीच जिस सवर्ष का चित्रण किया है, वह मनोविज्ञान की दृष्टि से बहुत ही उत्कृष्ट श्रेणी का हुआ है। पुत्र-प्रेम में दशरथ अपने कुलदेव सूर्य से प्रार्थना करते हैं कि हे देव ! तुम आज उदय ही न हो, जिससे सवेरा न हो और राम वन को न जायें। अन्त समय तक दशरथ के मुख से राम के वन जाने की बात नहीं निकलती। दशरथ का चरित्र एक कर्तव्य-परायण राजा तथा पिता का है।

सीता—राजा जनक की पुत्री सीता का राम के साथ विवाह होता है। स्वयंवर में राम शिव-धनुष को तोड़कर सीता-स्वयंवर में उन्हें प्राप्त करते हैं। सीता का रूप और उसके गुण सभी को आकृष्ट करते हैं। वह ब्याह कर अयोध्या आती है तो राम को वनवास मिलता है। सीता को वनवास नहीं दिया गया परन्तु वह राम के बिना यहाँ महलों में रहकर आनन्द का जीवन नहीं बिता सकती। कौशल्या सीता को सब प्रकार रोकने का प्रयास करती है, परन्तु सीता किसी प्रकार भी तैयार नहीं होती। राम सीता को वन की भयानकता का ज्ञान कराते हैं और उस भयानकता से सवर्ष करने के लिए सीता को सुकुमारि कहते हैं

भूमि सघन, बलकल बसन, असन कंद फल मूल ।

तेकि सदा दिन मिलहि सबइ समय अनुकूल ॥

नर अहार रजनीचर चरही। कपट बेस बिधि कोटिक करहीं ॥

लागई अति पहार कर पानी। बिपिन बिपति नहि जाइ बखानी ॥

ब्याल कराल बिहंग बन घोरा। निसिचर निकर नारि नर चोरा ॥

डरहि धीर गहन सुधि आये। मृगलोचनि तुम्ह भीरु सुभाये ॥

हंस गवनि तुम्ह नहि बन जोगू। सुनि अपजसु मोहि देखि लोगू ॥

राम के ये वचन सुनकर सीता के नेत्रों में जल उमड़ आता है। वह बरबस आँसुओं को रोककर सास कौशल्या के पैर छूकर कहती है :

छमबि देव बड़ि अविनय मोरी ।

दीन्हि प्रानपति मोहि सिख सोई, जेहि विधि मोर परम हित होई ॥

मै पुनि समुझि दीखि मन माही, पिय-बियोग सम दुख जग नाहीं ॥

जहँ लगि नाथ नेह अरु नातैं। पिय बिनु तियहि तरनिहु ते तातैं ॥

तन धन धाम धरनि पुरराजू। पति बिहीन सब सोक समाजू ॥

भोग रोग सम भूषण भाखू। जम-जातना-सरिस संसारू ॥

प्रान नाथ तुम बिन जग माहीं। मो कहैं सुखव कतहुँ कछु नाहीं ॥

सीता राम के साथ वन को जाती है और सहृदयिणी होना सार्थक करती है। किसी का भी समझाना-बुझाना उसे पति-सेवा से नहीं रोक पाता। लाड़-प्यार में पत्नी सीता भी सुख, भोग, महल, आभूषण तथा राजकीय ठाठ-बाट से उसी प्रकार उदासीन हो जाती है जिस प्रकार राम।

रावण द्वारा चुराई जाने तथा भयभीत की जाने पर भी सीता अपने दृढ़ पतिव्रत धर्म को नहीं छोड़ती। अग्निपरीक्षा में निर्मल-स्वर्ण के समान वह दमकती हुई बाहर निकलती है। सीता एक आदर्श भारतीय नारी है, जिसने अपने जीवन का सर्वस्व अपने पति देवता के चरणों में समर्पित कर दिया है। सीता का जीवन त्याग और तपस्या का जीवन है।

कौशल्या—राम की माता कौशल्या का चरित्र बहुत निर्मल है। वह दशरथ के चारों बेटों को एक-सा प्यार करती है। राम-वनवास की बात सुनकर वह भयातुर होती है। परन्तु तुरन्त धैर्य धरकर उस आपत्ति को सहन करने के लिए उद्यत हो जाती है। कर्तव्यपरायण कौशल्या कोई भी शब्दमुख से ऐसा नहीं निकालती कि जो प्रेम के आवेश में आकर दशरथ की मर्यादा को ठेस पहुँचाए। राम माता से आकर कहते हैं :

पिता दीन्ह मोहि कानन राजू । जहँ सब भोंति मोर बड काजू ॥
आयसु देहि मुदित मन माता । जेहि मुद मगल कानन जाता ॥
जनि सनेह बस डरपसि भोरे । आनँदु अब अनु ह तोरे ॥

कितने सरल स्वभाव से राम ने वन-गमन की बात कही परन्तु यह बात कौशल्या के हृदय में तीर के समान लगती है

बचग बिनीत मधुर रघुबर के । सर सम लगे मातुंउर करके ॥

× × ×

कहि न जाइ कछु हृदय विषाद । मनहु मृगी सुनि केहरि नाद ॥

यह समाचार पाकर कौशल्या का हृदय विदीर्ण हो जाता है वह समझ नहीं पाती कि आखिर दशरथ ने यह सब क्यों किया। तब सचिव-सुत राम के सकेत पर सब बात समझाकर कहता है। कौशल्या सब कुछ सुनकर भी धैर्य नहीं खोती और दृढ़ व्रत धारण करके कहती है।

तात जाऊं बलि कीन्हैहु नोका, पितु आयसु सब धरम क टीका ॥

कौशल्या एक बुद्धिमान स्त्री है। कैकेयी ने राम के लिए वनवास माँगा तो इसका भरत से भला क्या सम्बन्ध था। भरत को कौशल्या राम के समान ही प्रेम करती थी और यह जानती थी कि उस समस्त कुचक्र में भरत का कोई हाथ नहीं है।

कौशल्या जहाँ एक ओर कठोर माता होकर राम को वन जाने की आज्ञा

दे देती है वहाँ उसकी कठोरता उसके हृदय का शूल बन जाती है जो हर समय कसकती रहती है। वह भरत से कहती है कि राम जैसे पुत्र के वन जाने पर भी मेरा हृदय विदीर्ण नहीं हुआ, मैं कितनी कठोर हृदय वाली हूँ।

कौशल्या दशरथ को भी धैर्य बँधाने का प्रयास करती है। कौशल्या के जीवन में कवि ने उदारता और धैर्य का सुन्दर सामंजस्य स्थापित किया है।

हनुमान—हनुमान को पवन-पुत्र कहा जाता है। अयोध्या के परिवार के बाहर का यही एक व्यक्ति है जो राम के साथ-साथ पूजनीय माना गया है। हनुमान ने अपनी सेवा वृत्ति से ही भारतीय जनता के हृदयों पर शासन स्थापित किया है। वह राम के अनन्य भक्त थे और उनकी सेवा ही अपने जीवन का लक्ष्य बना चुके थे।

हनुमान में अपार शक्ति थी। उन्होंने लंका में जाकर सीता की खोज की और अपनी अकेले की शक्ति से लंका को दहला दिया। हनुमान की वीरता की छाप रावण के हृदय पर भी है और वह उसका अगद के सामने वर्णन करता है अकेले लंका को जलाना हनुमान के ही बूते की बात थी। फिर लक्ष्मण के शक्ति लगने पर सज्जीवनी बूटी लाने का कार्य भी उसी का था। हनुमान ने जो भी महत्वपूर्ण कार्य किया वह सब रघुनाथ की ही कृपा का फल था, उसमें कभी भी उन्होंने अपनी शक्ति अथवा योग्यता की झलक देखने का प्रयास नहीं किया।

हनुमान एक दृढ़-प्रतिज्ञ, साहसी, आज्ञा पालक तथा कर्तव्य परायण पात्र है। जिसके जीवन का लक्ष्य 'राम सेवकाई' मात्र था और उसने इस टेक को अद्योपात निभाया है।

विभीषण—विभीषण रावण का छोटा भाई था। रावण के दुर्व्यवहारों से तग आकर तथा राम भक्ति से प्रभावित होकर वह राम की ओर आ गया था। विभीषण लंका के रहस्यों को जानता था और उसके सकेतों पर राम को अपना कार्य संचालित करने में योग मिलता था। हनुमान को भी सीता का पता वही से मिलता है। लक्ष्मण के शक्ति लगने पर वैद्य की वही सूचना देता है।

रावण की मृत्यु के पश्चात् राम लंका का राज्य विभीषण को सौंपकर अयोध्या को लौटते हैं।

विभीषण राम भक्त है। बस इसके अतिरिक्त तो यदि उसके चरित्र के दूसरे पहलू को लिया जाय तो वह देशद्रोही ठहरता है। भाई-द्रोही ठहरता है। इन्हीं दो शब्दों में उसका चरित्र छुपा हुआ है।

सारंगश : गोस्वामी तुलसीदास की रचनाओं में साहित्यिक अभिव्यक्ति पूर्ण रूपेण है। उनके साहित्य में बौद्धिकता, भावनात्मकता, काव्य कला और शैली का सुन्दर तथा सौष्ठव स्वरूप देखने को मिलता है। तुलसी का नायक राम मर्यादा पुरुषोत्तम है। वह भावना के बहाव में बहकर मर्यादा के बन्धन नहीं तोड़ता। समाज के नियमों और आदर्शों का पालन करता हुआ वह कर्तव्य की

राह पर अग्रसर होता है। तुलसी समस्याओं का स्पष्टीकरण भावनात्मक ढंग से नहीं करते वरन् बुद्धि की कसौटी पर ही उसे कसते हैं। भक्त कवि होने पर भी गोस्वामी तुलसीदास ने वेद-शास्त्रों द्वारा प्रवर्तित आध्यात्मिक विचारों को ही मान्यता दी है। धार्मिक सिद्धान्त के क्षेत्र में भक्ति और ज्ञान का समन्वय स्थापित करना कवि की बौद्धिकता का एक ज्वलत उदाहरण है।

तुलसीदास जी की कविता में जहाँ बौद्धिक पक्ष इतना प्रबल है। वहाँ हम देखते हैं कि भावनात्मक पक्ष को भी उभारने में कवि ने कुछ कम कुशलता से काम नहीं लिया है। यह सत्य है कि तुलसी की भावनात्मकता 'सूर' की भावनात्मकता के समक्ष नहीं रखी जा सकती परन्तु उसमें भी मार्मिक स्थलों को परखने की अद्वितीय क्षमता विद्यमान है। भावनात्मक स्थलों को कवि ने खूब रच-रचकर चित्रित किया है। बाल रूप का सुन्दर वर्णन है। कौशल्या अपने लाडलों को पालने में झुलाते हुए भावना में बह जाती है। भावनात्मक स्थल कौशल्या के जीवन में विशेष रूप से कवि ने उभारे हैं। सीता का राम के साथ वन गमन भी भावना के उद्दीपन के लिए एक विशेष अवसर है और फिर सीता हरण पर राम की जो दशा होती है वह तो चरम सीमा है भावनात्मक उद्रेक की। राम वियोग में राम के घोड़ों की दशा का चित्रण कवि ने भावनात्मक ढंग से किया है। जनक की फुलवारी में राम और सीता का भावनात्मक आकर्षण अवर्णनीय है। राम वन गमन के अवसर पर मार्ग में मिलने वाले नर नारियों की भावना को भी कवि ने बहुत कलात्मक रूप से जगाया है। तुलसी वास्तव में एक सफल चित्तेरा है मानव की बौद्धिक विचारधारा तथा भावनात्मक उद्रेकों का। राम अपने भावों को मर्यादा से बाहर नहीं ले जा सकता यही तुलसी के चित्रण की खूबी है और तब भी वह पाठकों को द्रवित न कर पाता हो, ऐसी बात नहीं है। तुलसी ने भावना पक्ष को बुद्धि पक्ष के ही समान मर्यादा में बाँधकर संचालित किया है।

रसात्मकता भी तुलसी के काव्य में कम नहीं है। तुलसी के साहित्य में हमें काव्योचित सभी रसों का कहीं न कहीं समावेश मिलता है। श्रृंगार के दोनों पक्षों को कवि ने बड़ी ही कुशलता से निभाया है।

तुलसी के साहित्य में छंद योजना भी बहुत निखरी हुई तथा परिमार्जित है। आपके प्रयोगों में केवल मात्र, गण और वर्णों का ही चमत्कार नहीं है और न केवल कवि ने छंद विधान की पाबन्दियों तक ही अपने को सीमित कर दिया है वरन् उसमें लय और ताल भी निनादित होते हैं। गोस्वामी तुलसीदास जी एक मर्मज्ञ गायक भी थे, इसीलिए उनकी कविता में कवित्व और संगीत का सामंजस्य स्थापित हुआ है।

बौद्धिकता, भावनात्मकता, रस योजना, छंद विधान के अतिरिक्त जहाँ तक शब्द शक्ति के प्रयोगों का सम्बन्ध है गोस्वामी तुलसीदास को हम इस दिशा में

सबसे अग्रगण्य मानते हैं। गोस्वामी जी का भाषा पर ऐसा अधिकार था कि मानो भाषा उनकी चेरी के रूप में कार्य करती थी। कवि ने अधिकांश रूप में अभिधा शक्ति-मूलक शब्दों का ही प्रयोग किया है। लक्षणा और व्यञ्जना का भी कवि ने उपयुक्त अवसरो पर प्रयोग किया है।

काव्य के उक्त गुणों के अतिरिक्त उनकी रचनाओं में हमें प्रबन्ध-पटुता, धार्मिक स्थलों को चित्रित करने की क्षमता तथा अप्रिय, अरोचक और व्यर्थ चीजों को छोड़ देने की निखरी बुद्धि के भी दर्शन होते हैं।

जहाँ तक चरित्र-चित्रण का सम्बन्ध है, उसमें कवि को विशेष रूप से सफलता मिली है। राम उनका नायक है। भरत, लक्ष्मण, दशरथ, कौशल्या, सीता तथा हनुमान प्रधान पात्र हैं तथा गौण पात्रों में बहुत से हैं। जिनका समयानुकूल कवि ने चित्रण किया है।

दार्शनिक दृष्टिकोण गोस्वामी तुलसीदास जी के दार्शनिक दृष्टिकोण पर विचार करने से पूर्व अन्य विद्वानों द्वारा उस पर डाले गए प्रकाश पर एक दृष्टि डाल लेना उचित होगा। गोस्वामी जी के दार्शनिक दृष्टिकोण को स्वतंत्र विचार से परखने का प्रयास हमें कम विद्वानों में मिलता है। अधिकांश विद्वानों के पहले एक धारणा बना ली है और फिर तुलसी-साहित्य के अन्दर अपने मत की पुष्टि के भाग खोज-खोजकर उन्हें बल देने का प्रयास किया है। उन विद्वानों का यह प्रयास चाहे उनके मत को पुष्टि में कितना ही बड़ा योग क्यों न दे सका हो परन्तु इससे कवि के दृष्टिकोण तक पहुँचने में कहा तक योग मिला है यह कहना कठिन है। इस प्रकार के विद्वानों के कुछ उद्धरण राजपति दीक्षित जी ने अपनी पुस्तक 'तुलसीदास और उनका युग' में इस प्रकार दिए हैं :

“दावे के साथ कहा जा सकता है कि शंकर-अद्वैत के विरुद्ध पड़ने वाले साम्प्रदायिक विचार रामायण में हैं ही नहीं।”^१

—महामहोपाध्याय गिरधर शर्मा

“रामायण में कई जगह शंकराचार्य का मत ग्रहण किया गया है।”^२

—प्राच्य विद्यार्णव नगेन्द्र बसु

“मानस की अतरंग और बहिरंग परीक्षा करने का यही फल मिला है कि गोस्वामी जी का दार्शनिक विचार विशुद्ध अद्वैतवाद ही है।”^३

—रामायणी विजयानन्द त्रिपाठी

बाबू श्यामसुन्दरदास जी तुलसी के दर्शन को अद्वैत से मिलता-जुलता

१. 'तुलसी ग्रन्थावली' तृतीय खण्ड, पृ० १२७।

२. 'हिन्दी विश्वकोष' भाग ६, पृ० ६८६।

३. 'कल्याण' जुलाई १९३७—लेख गोस्वामी श्री तुलसीदास के दार्शनिक तत्त्व

मानते हैं। डा० पीताम्बर बडथवाल का भी यही मत है। 'गोस्वामी जी को मायावाद और शंकराचार्य के मायावाद में भेद दिखाई देता है। शंकराचार्य माया का अस्तित्व ही नहीं मानने किन्तु तुलसी राम के बल पर उसका अस्तित्व मानते हैं।'^१

“परमार्थ-दृष्टि से, शुद्ध ज्ञान दृष्टि से तो अद्वैत मत गोस्वामी जी को मान्य है, परन्तु भक्ति के व्यावहारिक सिद्धान्त अनुसार भेद करके चलना वह अच्छा समझते हैं।”^२

.. आचार्य रामचन्द्र शुक्ल

डा० बलदेव प्रसाद जी को भी यह कथन मान्य है।

“यों तो गोस्वामी जी की सामान्य बुद्धि सभी दार्शनिक सिद्धान्तों में अविरोध देखती है, सभी को यथास्थान महत्त्व देती है और सभी पक्षों का समर्थन करती है, पर उनके प्रस्थान के अनुरोध तथा ग्रन्थ के उपक्रम तथा उद्देश्य के विचार से द्वैत सिद्धान्त और भक्ति-पक्ष में ही उसका (दार्शनिक दृष्टिकोण का) पर्यवसान प्रतीत होता है।”^३

—पं० केशव प्रसाद मिश्र

राजपति दीक्षित जी द्वारा सकलित उक्त उद्धरणों को देखकर स्पष्ट पता चल जाता है कि इन महानुभावों ने अपने मत की पुष्टि-मात्र के लिए कुछ कवि की पक्तियों को चुनने का प्रयास किया है। कवि की स्वतंत्र विचारधारा समन्यवादी विचारधारा, भारतीय दर्शन के बिखरे हुए विचारों को एक सूत्र में पिरोने की विचारधारा की ओर ध्यान नहीं दिया। हम राजपति जी के मत से यहाँ सहमत हैं कि कवि-सम्राट तुलसी किसी दार्शनिक सिद्धान्तों को एक विचारक के नाते निरखा-परखा है। किसी विशेष साम्प्रदायिक मान्यता का आँखें बन्द करके प्रतिपादन नहीं किया।

तुलसी ने स्वतंत्र रूप से प्राचीन शास्त्रोपलब्ध सामग्री की सहायता से जीव, ब्रह्मा, इनके पारस्परिक सम्बन्ध, माया और ब्रह्मा इत्यादि के विषय में चिंतन किया है और फिर उनका स्पष्टीकरण भी उनके साहित्य में मिलता है। गोस्वामीजी ने अपने काव्य के छन्दों में दर्शन के नीरस और गहन विषय को इस सादगी के साथ भर दिया है कि साधारण जनता तक को उनके समझने में कठिनाई नहीं होती। तुलसी का काव्य जन-जन की वाणी बन सका इसका

१. 'गोस्वामी तुलसीदास'—अध्याय १३

२. 'तुलसी ग्रन्थावली' तृतीय खंड, पृ० १४५

३. 'कल्याण' मानसाक, खण्ड, २, पृ० ६७७

मुख्य कारण कवि की सरल सादगी और सुन्दर ढंग से अपनी बात को कह जाने की क्षमता ही है।

परमात्मा का निरूपण सच्चिदानन्द स्वरूप, समस्त जगत् को नचाने वाले परब्रह्मा, अमोघ शक्ति-सम्पन्न, सर्व-व्यापक, अखण्ड, अनन्त, सब हृदयो में वास करने वाले, अविनाशी, अजर, अमर, सत, चित, आनन्द-कन्द भगवान् का जो रूप गोस्वामी तुलसीदास ने चित्रित किया है, उसमें महानता, शक्ति, प्रेम, आदर्श और कर्तव्य तथा सौंदर्य की पराकाष्ठा है। कोई कार्य नहीं जिसे वह कर नहीं सकता, करना क्या, जिसकी कृपा को पाकर कठिन से भी कठिन कार्य सरल और असम्भव-से-असम्भव कार्य सम्भव हो जाता है

मूक होइ बाचाल पंगु चढइ गिरिबर गहन ।

जासु कृपा सो दयाल द्रवउ सकल कलि-मल-दहन ॥

गोस्वामी जी ने दशरथ-पुत्र राम को परब्रह्म के रूप में देखा है। उन्होंने राम नाम का भी महत्त्व गाया है और राम रूप, गुण तथा उसकी महिमा का असीम वर्णन किया है। राम की महिमा अपरम्पार है, जिसका बखान करते-करते कितने ही ऋषि मुनि हार गये और वेदों को भी उसका पार नहीं पाया।

‘निगम सेष सिव पार न पावा ।’

विनयपत्रिका में कवि ने परब्रह्म भगवान् राम की महानता, महिमा और विनय का जैसा सुन्दर चित्रण किया है, वह अपनी समानता नहीं रखता। काव्य के मुख से तुलसीदास जी कहलाते हैं ‘

निरुपम न उपमा आन राम समान राम निगम कहै ।

जिमि कोटि सत खद्योत सम रबि कहत अति लघुता लहै ॥

एहि भाँति निज-निज मति बिलास मुनीस हरिहि बखानहीं ।

प्रभु भाव गाहक अति कृपालु सप्रेम सुनि सुख मानहीं ॥

गोस्वामी तुलसीदास ने ब्रह्मा, विष्णु और महेश तीनों को माना है, सभी अवतारों को माना है और माना है कि इन सभी में परब्रह्म की महान सत्ता निवास करती है या यो कहिए कि इनके रूप में स्वयं परब्रह्म ही लीला करते हैं। आपके विचार से निर्गुण राम और दशरथ-पुत्र राम में कोई अन्तर न था। जो लोग इन दोनों में भेद-भाव स्थापित करते हैं उन्हें तुलसीदासजी ने अज्ञानी और पाखण्डी कहा है।

‘पाखण्डी हरि पद बिमुख जानहि झूठ न साँच ।’

राम का मनुज रूप कवि ने इतना मोहक प्रस्तुत किया है कि उस पर मोहित होकर रीझने वाले न केवल उसके गुरुजन, मात, पिता, बन्धु-बान्धव, पुरबासी तथा बनवासी ही हैं वरन् शत्रु भी उसके गुणों की सराहना किए बिना नहीं रह सकते। ब्रह्म के इस मनुज स्वरूप पर सती भी मोह-ग्रस्त हो

उठी, जयन्त राम का बल देखने को रीझ उठा, राम को नागपाश से मुक्त करके स्वयं गरुड जी भी भ्रम में पड़ गये। तुलसीदास जी भगवान् और भगवान् के अवतारों में भेद-दृष्टि नहीं रखते, उन्हें समान समझते हैं। भवसागर को पार करने का सरल मार्ग कवि ने बतलाया है

राम कहत चलु राम कहत चलु, राम कहत चलु भाई रे ।

तुलसीदास भवत्रास हरहु अब, होउ राम अनुकूला रे ।

राम की महिमा में कवि कहता है

ऐसो को उदार जग माही ?

बिन सेवा जो द्रव्य दीन पर राम सरसि कोउ नाहि ॥

जीव का निरूपण गोस्वामी जी ने जीव को मन, प्राण और बुद्धि से प्रथम माना है। वह चैतन्य और कभी नाश न होने वाला है। जीव-स्पष्टीकरण के लिए राजपति दीक्षित जी की खोजी हुई कुछ गोस्वामी जी की पक्तियाँ नीचे दी जाती हैं।

‘छिति जल पावक गगन समीरा ।

पंचरचित अति अधम समीरा ॥

प्रगट सो तनु तव आगे सोवा ।

जीव नित्य केहि लागि तुम रोवा ।

—मानस, किष्क० १०-४-५

विनयपत्रिका का एक पद देखिए

‘निज सहज अनुभव रूप तव खल भूलि चलि आयो तहाँ ।

निर्मल निरंजन निर्विकार उदार सुख तै परि हरयो ॥

—विनय पत्रिका—पद १३६ (११)

निर्विकार जीव के विशुद्ध स्वरूप में उनके स्वतंत्र कर्म और विकारी वस्तुओं से सम्पर्क विकार उत्पन्न करते हैं। जो जीव उनसे प्रभावित नहीं होते वे ससार में कमल के समान हैं और उन्हें सासारिक माया अपने वश में नहीं कर सकती।

जीव की अनेकरूपता और एकरूपता पर तुलसीदास ने काफी प्रकाश डाला है। बद्ध, मुमुक्षु और मुक्त—ये जीव के तीन भेद कवि ने माने हैं। मानस में तीनों प्रकार के जीवों के दृष्टान्त देखने को मिलते हैं। सुख-दुःख जीव को उसके कर्मों के अनुसार मिलता है

‘जो जस करई सो तस फल चाख्वा ।’

जीव और ईश्वर का सम्बन्ध : जीव परतत्र है और ईश्वर स्वतंत्र। जीव को माया के हाथों में नाचना होता है और ब्रह्म माया का खेल करता है, उसे संचालित करता है। तुलसीदास ने जीव को ईश्वर का साथी कहा है :

‘‘ब्रह्म जीव सम सहज सँघाती ।’’

जीव ईश्वर का सखा है, दास है और उसका नादान बच्चा भी है। जीव मायाधीश नहीं हो सकता। यही उसका ईश्वर से सबसे बड़ा भेद है। जीव को ईश्वर के द्वारा ही संचालित होना पड़ता है। यह सत्य है कि कर्म द्वारा जीव के आवागमन की बात निश्चित हो जाती है परन्तु फिर भी ईश्वर का स्थान सचालक के रूप में पृथक् ही ठहरता है।

जगत् निरूपण गोस्वामी तुलसीदास जी जगत् को ज्ञान मार्गियों की भाँति झूठा और अनित्य नहीं मानते थे। जगत् को मिथ्या कहकर जीवन को बध्न भी उन्होंने घोषित नहीं किया। उन्होंने जीवन को आत्मा का कर्तव्य क्षेत्र माना है, जिसमें वह भगवान् की सेवकाई कर सके। जीवन क्लेशपूर्ण उन्हीं के लिए है, जिन्होंने जीवन में राम को नहीं पहचाना। जग-मिथ्यावादियों के लिए कवि कहता है -

‘झूठो है, झूठो है, झूठो सदा जग संत कहत जे अन्त लहा है।
ताको सहै सठ संकट कोटिक काढ़त दंत करंत हहा है।

जगत् के विषय में गोस्वामी जी उत्तर काण्ड में लिखते हैं

अव्यक्त-मूल-मनादि तर त्वच चारि निगमागम भने।
षठ कन्द साखा पंच बीस अनेक परन सुमन घने।

जीवात्मा जगत् में रहकर यदि परमात्मा की पहचान लेती है तो उसे विश्व के कण-कण में परमात्मा की अमर ज्योति जगमगाती हुई दिखलाई देती है। उसके लिए तो सारा जगत् ईश्वरमय हो जाता है। भगवान् का भक्त जगत् में रहकर जगत् की सभ्यता का अनुभव करता है और यही पर उसे भगवान् की लीलाएँ दिखलाई देती हैं :

अनबिचार रमनीय सदा, संसार भयकर भारी।
सम संतोष दया विवेक में व्यवहारी सुखकारी ॥

— विनय-पद १२१

गोस्वामी तुलसीदास जी राम और जगत् का एकीकरण करते हैं। उन्हें तो इन दोनों में कोई भेद ही दिखलाई नहीं देता। भेद उन्हीं लोगों को दिखलाई देता है जो प्राणी जगत् के मर्म को समझने में अनभिज्ञ हैं।

माया का निरूपण : गोस्वामीजी ने अहंकार को माया का मूल माना है। ‘मैं’ और ‘मेरा’ तथा ‘तू’ और ‘तेरे’ में ही माया का समस्त रहस्य छिपा हुआ है। यही पारस्परिक अज्ञान और भेद-भाव को दूर करके विचार किया जाये तो माया का आवरण आप-से-आप फट जाता है। रामचन्द्र जी माया का स्पष्टीकरण लक्ष्मण के सामने इस प्रकार करते हैं :

मै अरु मोर तोर तै माया । जेहि बस कोन्है जीव निकाया ।
 गो गोचर जहँ लगि मन जाई । सो सब माया जानेहु भाई ।
 तेहि कर भेद सुनहु तुम सोउ । विद्या अपर अविद्या दोऊ ॥
 एक दुष्ट अतिसय दुख रूपा । जाबस जीव परा भव-कूपा ॥
 एक रचइ जग गुन बस जाके । प्रभु प्रेरित नाहि निज बल ताके ॥

इस प्रकार माया के दो रूप विद्या और अविद्या के कारण बनते हैं। एक जीव को भ्रम में डालती है तथा दूसरी भगवान् राम द्वारा प्रेरित होकर जगत का सृजन करती है। 'सीता' राम की माया का यही दूसरा रूप है जो रामानुजा से संसार का सृजन और पालन करती है।

स्वति-सेतु-पालक राम तुम्ह जगदीस माया जानकी ।
 जो सृजति जग, पालति, हरति रुख पाइ कृपानिधान की ।

—मानस, अयोध्याकाण्ड १२५

माया का विद्या स्वरूप भक्तों में भगवान् के चरणारविन्द के प्रति अनु-रक्ति पैदा करता है। भक्त में उत्तरोत्तर सेवा की भावना का दृढ़ रूप राम की माया के फलस्वरूप ही पैदा होता है। बिना राम की अनुकम्पा के तो कुछ भी सम्भव नहीं है। अविद्या रूपी माया के प्रभाव में पड़कर जीव कभी भी 'हरि सेवकाई' की ओर अग्रसर नहीं हो सकता। प्रभु-भक्ति की प्रेरणा विद्या से ही मिलती है

‘प्रभु-प्रेरित व्यापई तेहि विद्या’

—मानस-उत्तर काण्ड-७८-२-३

सीता स्वरूपा माया से कवि की प्रार्थना देखिये

कबहुँक अब अवसर पाइ,
 मेरिऔ सुधि घाइबी कछु करन कथा चलाई ॥
 दीन सब अंगहीन खीन मलीन अधी अघाइघी ॥

+

जानकी जगजनीन जन की किये वचन-सहाइ ।

तरेँ तुलसीदास भव तब-नाथ-गुनगन गाइ ॥

—विनयपत्रिका—पद ४

जहाँ एक ओर कवि ने विद्या माया का इस प्रकार निरूपण किया है, वहाँ अविद्या माया के प्रकोप और उसकी शक्ति से भी वह अपरिचित नहीं है। वह जानता है कि संसार में अविद्या माया की प्रचंड कटक फैली हुई है। काम उस सेना का सेनापति है और दंभ, कपट, पाखंड इत्यादि उसके शूरवीर हैं। इनके प्रकोप से बचने के लिए जीव को राम-भक्ति की आवश्यकता है। ये कपट के शूरवीर मनुष्य को अध पतन की राह पर घसीट कर ले जाते हैं। माया के इस

प्रभाव से नारद-मुनि और सनकादि भी नहीं बच पाए तो भला साधारण जीवों की उसके सम्मुख कैसे गति हो सकती है ? यह माया अपने छल को फैलाकर ऐसी मोहिनी डालती है कि आत्मा उसमें वशीभूत होकर अपने लक्ष से विमुख हो जाती है। क्रोध, लोभ फैलाकर यह आत्मा की शान्ति भग करती है, रूप-लावण्य की छटा दिखाकर वह वासना को उत्पन्न करती है, जिसके चगुल में भोले-भाले जीव फँसते चले जाते हैं। ऐश्वर्य भी माया का ही विकृत स्वरूप है जो अपने मद में मनुष्य को प्रवाहित करके ले जाता है और उसकी आँखों के सामने से असलियत को छिपा देता है।

अविद्या माया के इस जाल-जाल से वे ही प्राणी मुक्त हो सकते हैं जो परमात्मा, जीव और प्रकृति के अभेद-स्वरूप को समझ सकें। भगवान् के सगुण और निर्गुण रूप में भेद करने वाले भी माया के बन्धनों से छुटकारा नहीं प्राप्त कर सकते।

इस प्रकार गोस्वामी जी ने माया के दो स्वरूपों को लिया है, एक उसका विद्या स्वरूप और दूसरा अविद्या स्वरूप।

साधन-निरूपण गोस्वामी जी के साधन-मार्ग के मूल में सद्गुण और सदाचार विशेष रूप से आते हैं। वर्णाश्रम धर्म में कवि की आस्था है, वेदाध्ययन, त्याग, इन्द्रिय-निग्रह, भय का निराकरण, राम के प्रति आत्म-समर्पण, सरल व्यवहार, स्वतन्त्र विचार, गुरु तथा शास्त्रों में आस्था, ये भी सब साधन-मार्ग पर अग्रसर होने के लिए आवश्यक हैं। यह मार्ग सकुचित नहीं है, विश्व जनीन है। यो प्रतिष्ठा इसमें उन सभी साधनों की है, जिनके द्वारा राम-प्राप्ति के साधन खोजे गये हैं, परन्तु कवि विशेष रूप से आस्था रखता है, अर्थात् तप, समाधि इत्यादि। परन्तु राम-प्राप्ति के मूल मंत्र के रूप में भगवदनुग्रह को ही ग्रहण किया गया है। इसलिए कवि ने स्पष्ट लिख दिया है कि ये सभी साधन उस समय तक व्यर्थ हैं जब तक राम-कृपा प्राप्त नहीं होती। इस कृपा को प्राप्त करने के लिए कवि ने सेवा-भावना को ही अपनाने पर बल दिया है

‘सेवक सेव्य भाव बिनु भव न तरिय उगारि ।’

भजहु राम पद पंकज अस सिद्धांत विचारि ॥

—वही, उ० ११६

सारांश . गोस्वामी तुलसीदास जी का जहाँ तक दार्शनिक चिंतन का विषय है, वह किसी भी वाद के पीछे रूढ़ियों में फँसकर नहीं चले। उन्होंने तो भारतीय दर्शन का पूरी तरह अध्ययन करके अपनी समन्वय नीति का अनुसरण किया है। ईश्वर के जितने भी स्वरूप या उनके अवतारों के रूप उस समय प्रचलित थे, उन सभी में कवि ने अपनी आस्था प्रकट की है, परन्तु उन सभी को आपने परब्रह्म राम में लाकर निहित कर दिया है।

परमात्मा का सर्वशक्तिमान स्वरूप ही कवि ने चित्रित किया है। उसका स्वरूप अभेद है और ससार की कोई वस्तु उससे पृथक् नहीं है। वह ससार का नियंत्रक और संचालक है। उसकी शक्तियों से ही यह सब कुछ दिखलाई देता है।

जीव भगवान् का ही रूप है और वह मन, बुद्धि तथा प्राण से पृथक् है। कर्म करने के लिए वह जगत् में स्वतन्त्र है, परन्तु उसे चलना सदा रामाज्ञा से ही होता है।

जगत् को गोस्वामी जी ने मिथ्या नहीं माना। यह सब तो राम-माया सीता का सृजन किया हुआ है। इसमें और भगवान् में भेद अविद्या माया के प्रभाव से ही दिखलाई देता है, नहीं तो यह सब कुछ एक ही है, इसमें दो वस्तुएँ नहीं हैं।

माया के कवि ने विद्या और अविद्या स्वरूप दो रूप स्थिर किए हैं। एक सीता की शक्ति है और दूसरी भ्रमात्मक है जो जीव को राम से विमुख करती है। अविद्या माया के भ्रम में फँसकर जीव अपने पुण्यों को नष्ट कर देता है और काम, क्रोध, लोभ, मोह, अहंकार इत्यादि के चक्कर में फँस जाता है।

उक्त धर्म, ईश्वर, जीव, प्रकृति और माया की मान्यताओं को लेकर कवि ने हरि-प्राप्ति के साधनों पर भी प्रकाश डाला है। यो तो कवि ने भारत में प्रचलित किसी साधन की व्यर्थ के लिए निन्दा नहीं की और तपस्या इत्यादि सभी में आस्था प्रकट की है परन्तु दास्य भक्ति को ही उन्होंने राम-प्राप्ति का सबसे बड़ा साधन बतलाया है। इसके अतिरिक्त आपने वर्णाश्रम धर्म में भी पूर्ण-आस्था प्रकट की है। आपका यह दृष्टिकोण किसी वर्ग विशेष तक ही सीमित न रहकर विश्व व्यापक है।



धर्म धर्म गोस्वामी तुलसीदास का वही पुरातन सनातन धर्म था, जिसने आज तक की सम्पूर्ण सस्कृति को अपने अन्दर समेटा हुआ था। जिसका अपना साहित्य था, इतिहास था, दर्शन था। इन सभी से प्राप्त ज्ञान के भंडार में से अच्छे-अच्छे रत्न निकालकर आपने-अपने धर्म-ग्रन्थों में भर दिये हैं।

तुलसी के धर्म में ईश्वर, जीव, प्रकृति माया और गुह का ज्ञान आता है, पिता, पुत्र, स्त्री, भाई के सम्बन्ध, प्रेम, कर्त्तव्य, विचार और भावनाएँ आती हैं, राजा, प्रजा, उनके पारस्परिक सम्बन्ध आते हैं। इस प्रकार तुलसी के धर्म में दार्शनिक विचार, सामाजिक विचार तथा राजनैतिक विचारों का हमें समन्वय मिलता है। तुलसी का चिंतन देखने पर पता चलता है कि कितना व्यापक था। वह कोई राजनेता नहीं थे, परन्तु राजा के कर्त्तव्यों का उन्होंने जो आदर्श उपस्थित किया है वह उस समय के सांस्कृतिक विकास की दृष्टि से अद्वितीय था। समाज की ओर से भी तुलसी का धर्म आँखें मीच कर नहीं चलता। उसमें हमें कहीं भी एकांगी स्वरूप दिखाई नहीं देता और लोक की मर्यादा को तोड़कर तो उनका परब्रह्मा राम भी एक इंच इधर-उधर नहीं खिसक सकता। तुलसी का नियंत्रण अपने राम पर बहुत कड़ा है। वह गोपियों में रास-लीला करने वाला बहुरूपिया कृष्ण नहीं है, वह तो राम है जो सीता को छोड़कर अन्य किसी पर भी रसिक-दृष्टि नहीं डाल सकता।

समाज में रहस्यवाद और बाह्याडम्बरो के कारण जो अविश्वास फैल रहा था, उसका कवि ने कड़ाई के साथ खण्डन किया है। गोस्वामी तुलसीदास ने धर्म के क्षेत्र में फैली कुरीतियों के खिलाफ भी आवाज उठाई। यह सच है कि उसकी आवाज कोरी क्रांतिकारी आवाज नहीं थी, परन्तु फिर भी उसने कुछ अन्य-विश्वासों को उखाड़ फेंकने में योग दिया।

आडम्बरों का त्याग अपने समय में सनातन धर्म के अन्दर आ जाने वाली उन सभी आडम्बरवादियों की खराबियों को गोस्वामी तुलसीदास ने अविद्या और अज्ञान की दृष्टि से देखा। उनका खण्डन भी किया और धर्म के मार्ग से

उन्हे हटाने का भी प्रयास किया। 'मन मे राम बगल मे छुरी' लेकर चलने वाले पौगापथियो को तुलसीदास ने ललकारा है। आडम्बर और ढोंग की कवि ने निन्दा की है और सत्य के महत्त्व का चिंतन तथा वर्णन किया है। जीवन का चाहे जो भी पहलू क्यों न हो, तुलसी ने छल, कपट, धूर्तता इत्यादि के व्यवहार की सराहना नहीं की। बड़े व्यक्ति को अपने मन मे उदारता लाने की आवश्यकता है। यदि कोई व्यक्ति मन मे उदारता न ला सका तो उसका भी बहिर-रूप केवल आडम्बर मात्र है। इस प्रकार के आडम्बरवादी भक्त भी तुलसीदास की दृष्टि मे तुच्छ ही है। जो कवि इस प्रकार के अन्दरूनी आडम्बर को भी सहन नहीं कर सकता वह नाना बाहरी आडम्बरो को किस प्रकार सहन कर सकेगा। तुलसीदास ने उन ब्राह्मणों की निन्दा की है जो उदरपूर्ति के लिए बाहरी पाखण्डी वेश-भूषा बनाकर भोले-भाले भक्तों को ठगते हैं और उनके सामने अपना कपट-वेश प्रस्तुत करते हैं।

रहस्यवाद का खण्डन रहस्यवाद एक भ्रमात्मक रूप था, जिसके धोखे मे भोली जनता फँस जाती थी। हो मकता है कभी कबीर या जायसी को भगवान् के दर्शन हुए हो और फिर उन्होंने उस अवर्णनीय रूप का वर्णन अपनी उस अटपटी भाषा मे कर दिया हो, परन्तु रहस्यवाद की जो प्रणाली स्थापित हो चुकी थी उसकी वही दशा थी जो रीतिकाल मे जाकर सूर के इष्टदेव कृष्ण और राधा की हुई। राजे महाराजों के भोग-विलास का चित्रण वहाँ जिस प्रकार राधा-कृष्ण को लेकर हुआ उसी प्रकार इस समय ढोंगी रहस्यवादी बाह्याडम्बर बनाकर भोली जनता को ठगते रहे होंगे। तुलसी जैसे विचारक के हृदय और मस्तिष्क मे देश के इस पौगापथी बाह्याडम्बर के प्रति घृणा उत्पन्न न होती, यह असम्भव था। इसीलिए तुलसी ने रहस्यवादी विचारधारा का खंडन करके स्पष्ट प्रणाली को प्रश्रय दिया। यहाँ यह समझ लेना आवश्यक है कि गोस्वामी तुलसीदास ने जिस रहस्यवाद का खण्डन किया है, वह प्रचलित रहस्यवाद का विकृत स्वरूप था। यह खंडन भावमूलक बुद्धिवादी रहस्यवाद की विचारधारा का खण्डन नहीं है। गोस्वामी तुलसीदास ने रहस्यवादियों की भाँति अपन पृथक से गुरु मंत्र नहीं बनाये कि जिनकी मिद्धि केवल उन्हीं के पास हो अथवा कुछ गिने-चुने साधकों तक सीमित रह गई हो। वहाँ तो जो कुछ भी है वह स्पष्ट ही है, उसमे दुराव-छिपाव के लिए स्थान कहाँ। रामभक्ति का तो राजमार्ग है, जिस पर चलने की सभी को समान आज्ञा है। जहाँ तक श्रद्धा और भक्ति का सम्बन्ध है वहाँ तो वर्णाश्रम धर्म के भी बन्धन खुलकर एक ओर जा गिरते हैं। गोस्वामी तुलसीदास ने धर्म के क्षेत्र मे शूद्रों तक को समान अधिकार दिये हैं।

तुलसी का धर्म बहुत व्यापक है, वह सभी के लिए अपने द्वार समान रूप से खोलता है, वह कोई धर्म-चक्र की उलझी-मुलझी पहेली नहीं है। वह तो जीवन का एक आदर्श है, पवित्रता का एक आदर्श है, महानता की कसौटी है। इसमे

मिलन और विरह का ही राग नहीं अलापा जाता। यहाँ तो जीवन के सभी पहलुओं पर एक मर्यादा के साथ चलने का सबक पढ़ाया जाता है।

रहस्यवाद की तरह तुलसी के राम की कभी-कभी भक्त को झाँकी नहीं मिलती। राम का भक्त तो धनुषधारी राम को सर्वदा अपने साथ पाता है।

राम नाम जप गोस्वामी तुलसीदास ने धर्म के क्षेत्र से कठिन कर्मकाण्डों को हटाने का प्रयास किया है। साधारण पूजा-पाठ में उन्हें विश्वास था। और भी सरल रूप खोजने पर उन्होंने राम-जप का साधन निकाला। भारतीय चिंतकों ने विश्व के लिए जो मार्ग सुझाया है, वह उसकी आध्यात्मिक तथा भौतिक उन्नति की ओर लक्षित रहता है। इनमें भी विशेषता आध्यात्मिक उन्नति की ही होती है। इस उन्नति के लिए सरल-से-सरल मार्ग खोजे गये हैं। फिर कर्मकाण्ड में आडम्बर और ढोंग की मात्रा बढ़ती जा रही थी।

महाकवि कबीर ने जब सहज-धर्म की स्थापना की थी तो उसने भी रूढ़िवादी ऐसी बातों को उसमें स्थान नहीं दिया था कि जिन्हें समझने में जन-साधारण को कठिनाई हो। गोस्वामी जी ने भी भक्ति के क्षेत्र में सरल व्यवहार और सरल जप, को तप और रहस्यवादी कुचक्रों से विश्राम दिलाया और बहुत-से राम-भक्तों ने इसके फलस्वरूप अपने को उन प्रणालियों से हटाकर राम-जप की शरण ली।

गोस्वामी जी के इस प्रयास का जो फल हुआ, उसके विषय में राजपति दीक्षित जी ने दोनों पहलुओं को स्पष्ट करते हुए लिखा है

“सर्व धर्ममय इस जप ने जहाँ अनेक सन्तप्तों को शीतल किया, अनेक भ्रान्तों को ठीक मार्ग पर लगाया, अज्ञान के घोर तिमिर से आच्छादित उरों में ‘चित्तामणि’ का प्रकाश फैलाया, प्राचीन सस्कृति का प्रतिभास दिया, वही इसकी ओट में आलस्य, अकर्मण्यता और प्रमाद में पड़े असत्पात्रों की भी खूब बन पड़ी। ढोंगियों का दल दिन दूना रात चौगुना बढ़ा। चिलम पर गाजे का दम लगाने वाले न जाने कितने मालपूआखोर ऐसे भी हैं जिनके आचरण का नग्न नर्तन देखकर स्तब्ध हो जाना पड़ता है। इन मुस्टण्डों से समाज का कोई कल्याण होता है, यह नहीं कहा जा सकता। इतना ही कहना काफी होगा कि बहुत से खलो, लम्पटों और ‘धीगधमधूसरों’ को कालनेमि बनने का अवसर राम-नाम ने ही दिया है।”

—‘तुलसीदास और उनका युग’, पृ० १००

कहने का तात्पर्य यह है कि जिस ढोंग और आडम्बर को दूर करने के लिए कवि ने यह रास्ता अपनाया था, वही ढोंग इस रास्ते पर भी छा गया। ‘मेहनत-मजदूरी से जी चुराकर केवल बाह्याडम्बर के आधार पर सीताराम की अनन्य भक्ति का झूठा दावा करना, नाना प्रकार के धार्मिक कृत्यों द्वारा समाज को

छलकर अपनी टेट गरम करना ही तो अधिकांश राम-नाम की ओट लेने वाले धूर्तों का व्यवसाय हो गया है।”

—‘तुलसी और उनका युग’, पृ० १००

वास्तव में यदि देखा जाय तो धर्म के हर वाद और उसके अनुयाइयों की अंतिम दशा एक-सी ही रही है।

कुछ भी सही, परन्तु उस समय धर्म के क्षेत्र में केवल राम नाम लेकर स्थान पाने वालों की संख्या में वृद्धि हुई और बहुत से लोग, जो धार्मिक आडम्बर के कारण अधार्मिक होते जा रहे थे, वे सब राम-नाम के वृक्ष के नीचे आकर विश्राम कर सके।

एक्य की भावना : गोस्वामी तुलसीदास ने अपने समय की प्रचलित सभी विचारधाराओं में एक्य स्थापित करने का प्रयास किया, यह हम पीछे भी स्पष्ट कर चुके हैं। परन्तु प्रधान रूप से जो एक्य की बात इस समय में सामने थी वह वैष्णव और शैव्यों की एकता की बात थी। भारत का धार्मिक वातावरण इस समय इन्हीं दो देवताओं को सामने रखकर चल रहा था। शैव्य वैष्णवों से घृणा कर रहे थे, उन्हें छोटा समझते थे और ठीक उसके विपरीत वैष्णव शैव्यों को छोटा समझते थे। गोस्वामी तुलसीदास ने परब्रह्म राम में सर्व-शक्तियों को सन्निहित करके मान के साथ शिव और विष्णु का समन्वय कर दिया और स्पष्ट कर दिया कि ये दोनों भी एक ही हैं, कोई पृथक्-पृथक् वस्तु नहीं है।

राम-भक्त होने के लिए गोस्वामी तुलसीदास ने हर भक्त को शिव-भक्त बनना अनिवार्य कर दिया। कोई भी राम-भक्त उस समय तक हो ही नहीं सकता जब तक कि वह शिव-भक्त न हो। मानस के प्रारम्भ में ही कवि ने याज्ञवल्क्य द्वारा शिव-कथा कहलाई है। फिर आपने शंकर को राम का भक्त भी कहा है :

‘कोउ नहिं शिव समान प्रिय मोरे।’

राम स्वयं कहते हैं।

गोस्वामी जी ने शिव और राम की भक्ति में अन्योन्याश्रय सम्बन्ध स्थापित कर दिया है। इसके फलस्वरूप वैष्णवों तथा शैव्यों के मत में बँधी हुई ग्रंथि खुली और धर्म के क्षेत्र में जो पारस्परिक वैमनस्य की विचारधारा फैल चुकी थी, उसका धीरे-धीरे विनाश हुआ।

गोस्वामी जी ने विष्णु और शिव दोनों का समान रूप से गुणगान किया है। विनयपत्रिका में भी कवि ने शिव का गुण गान किया है। ‘पार्वती मंगल’ में ‘जानकी-मंगल’ की ही भाँति शिव को लेकर कवि ने रचना की है।

तुलसी के काव्य को आद्योपात्त देखने पर उनका नायक राम ही ठहरता है और इसीलिए उन्होंने शिव पर श्रेष्ठता राम को ही दी है और शिव से राम

की उपासना कराई है। परन्तु ऐसे भी स्थल मानस में तथा तुलसी-साहित्य में हैं, जहाँ उन्होंने दोनों में तादात्म्य स्थापित कर दिया है।

कर्मकाण्ड में आस्था . जहाँ तक कर्मकाण्ड की बात है, वह सनातन धर्म की पूरी व्यवस्थाओं का सम्बन्ध है। ईश्वर की उपासना करने के लिए साधन जुटाये जाने लगे। उनके लिए बहिर साधन और अन्दरूनी साधनों की आवश्यकता हुई। बहिर साधनों में तप, व्रत प्रतिष्ठान, उपासना, वेद-ज्ञान, धर्म-ग्रन्थ-स्वाध्याय, स्नान, तिलक, पूजा, यज्ञ ये सभी आते हैं। इन सभी में गोस्वामी जी की मान्यता थी। इनका कहीं भी खण्डन गोस्वामी जी ने नहीं किया। राम-जप करके भक्ति का मार्ग सरल कर देने का अर्थ यह नहीं समझ लेना चाहिए कि गोस्वामी ने कहीं भी भारतीय कर्मकाण्ड का खंडन किया है। गोस्वामी जी की पूर्ण आस्था भारतीय कर्म-काण्ड में थी और उन्होंने वर्णाश्रम धर्म के सभी नियमों को मान्यता प्रदान की है।

सारांश गोस्वामी तुलसीदास ने कोई नवीन धर्म स्थापित नहीं किया। उनका धर्म भारतीय सनातन धर्म था जो आज तक के पाये जाने वाले भारतीय धर्म-ग्रन्थों और साहित्य में झलकता था। तुलसी ने उन ग्रन्थों का अध्ययन करके नैतिक, सामाजिक, राजनैतिक और पारिवारिक नियमों तथा आदर्शों के आधार पर जो धर्म अपने ग्रन्थों द्वारा ससार के सामने रखा वह सर्व-धर्म था, किसी वर्ग विशेष का धर्म नहीं था, किसी देश विशेष का धर्म नहीं था। वह सरलता और सत्य पर आधारित था। उसमें पाखण्ड और आडम्बर के लिए न तो बहिर रूप में ही कोई स्थान था और न अन्दरूनी रूप में ही।

तुलसीदास ने आडम्बरवादी धर्म के ठेकेदारों की अपने साहित्य में पोल खोली और जनता को उनके बहुकावे में आने से सतर्क किया।

रहस्यवादी भावना के पोषक, जो कुछ गुप्त मंत्रों की चाल में फँसकर सीधे भक्तों को अपनी ओर आकृष्ट कर रहे थे, उनकी भी तुलसीदास ने पोल खोली।

साथ ही धर्म के क्षेत्र में वैष्णवों तथा शैव्यों के बीच जो कटुता की भावना बढ़ रही थी उसका भी अन्त किया। तुलसी के साहित्य ने देश में फैली राम-भावना तथा शिव-भावना की आस्थाओं में समन्वय स्थापित किया। इस समन्वय के फल-स्वरूप देश में सनातन धर्म ने फिर से एकरूपता ग्रहण की।

गोस्वामी तुलसीदास ने भक्तों के मार्ग से बहुत-सी पाबन्दियों को हटाकर केवल राम-नाम से मुक्ति की बात कही, परन्तु इसका अर्थ यह नहीं कि उन्होंने भारतीय कर्म-काण्ड का खंडन किया। उसके प्रति तुलसी के अन्दर काफी मोह था और सच तो यह था कि वह प्राचीनता का प्रेमी था।

मध्य युग में भक्ति का प्रवाह केवल भावनात्मक प्रवाह मात्र नहीं था, वरन् उसके अन्दर समकालीन बौद्धिक धर्माचार्यों की जन-साधारण के जीवन में की गई क्रान्ति का बीजारोपण था। यह क्रान्ति भारत में फैली उस नीरस विचार-धारा के अन्दर हो रही थी जो नाथ पथियों ने फैला दी थी। इस नीरस पद्धति की कठोर शृंखलाओं को तोड़कर उनके जीवन में सरल भक्ति और प्रेम की धारा प्रवाहित करने का प्रयास किया। सरलता और सम विचार का वह सामंजस्य स्थापित करने का प्रयास किया कि जिससे भारत की आत्मा एक सरिता में आनन्द पूर्वक स्नान कर सके। नाथ-पथी योग-पथ द्वारा नासमझ तथा भोली जनता को उन विचारों की ओर ले जा रहे थे कि जिनका रहस्य वे स्वयं समझने में अनभिज्ञ थे। इनके विचार नीरस थे और इनमें जीवन के प्रति जीवन के विचारों का अभाव था। हर चीज इन्हें 'नहीं' ही दिखलाई देती थी, भ्रम, छल, झूठ और माया तथा नश्वर ही दीख पड़ती थी। जनता के इस उदासीन जीवन में मध्यकालीन भक्ति की धारा ने सरलता का संचार किया और सूखने हुए जीवन-रूपी बिरबो को अपनी अमृत-वर्षा से सींचा।

मध्य युग में भारतीय वातावरण में अन्य विविध वाद पनपे। इन वादों के विषय में हम पीछे अध्याय दो में उल्लेख कर चुके हैं। स्वामी रामानुजाचार्य ने इस काल में भक्ति-भावना के प्रसार को विशेष रूप से प्रश्रय दिया। फिर उनके पश्चात् उनके शिष्य श्री रामानन्द जी ने उनके कार्य को आगे बढ़ाया। रामानन्द जी ने अपना सारा जीवन भक्ति प्रचार तथा प्रसार के ही अर्पित कर दिया। रामानुजाचार्य द्वारा लगाये हुए भक्ति के वृक्ष को रामानन्द जी ने सींचा और इस योग्य किया कि वह भारत की उदासीन, थकी माँदी तप्त जनता को सहारा दे सके, विश्राम प्रदान कर सके।

रामानुजाचार्य ने भक्ति के क्षेत्र में नारदीय-भक्ति को आदर्श माना। इसका प्रभाव कबीर की भक्ति-भावना पर पड़ा। नारद-भक्ति-सूत्र में भक्ति को कर्म ज्ञान और योग तीनों से श्रेष्ठ माना है। भक्ति को कबीर ने भी कर्म, ज्ञान और

योग से उत्तम कहा है। परन्तु कबीर की भक्ति-भावना में ज्ञान का इतना आधिक्य हो जाता है कि वह कही-कही पर तो ज्ञान द्वारा संचालित-सी दीख पड़ती है, मोक्ष प्राप्ति के लिए कबीर ने भक्ति को ही साधन-स्वरूप ग्रहण किया है। महाराष्ट्र के प्रसिद्ध भक्त ज्ञानदेव के मतानुसार भी मुक्ति भक्ति के द्वारा ही प्राप्त हो सकती है, ज्ञान द्वारा नहीं।

भाव भंगति बिसवास बिन कटै न ससय मूल ।

कहै कबीर हरि भगति बिन मुक्ति नही रे मूल ॥

(क० ग्रं०, पृ० २४६)

भक्ति का निरूपण विविध आचार्यों और कवियों ने अपने-अपने ढंग से किया है। सभी ने अपने-अपने पृथक् आधार और इष्ट देव निश्चित किये हैं। किसी ने राम में आस्था प्रकट की है तो किसी ने कृष्ण में। परन्तु अन्ततोगत्वा सब पहुँचते हैं लगभग एक ही लक्ष्य पर। इन सब भक्तों ने भक्ति की जो परिभाषाएँ प्रस्तुत की हैं उनमें भी अन्तर है। व्यास मुनि ने पूजा इत्यादि के अन्दर ही प्रगाढ़ प्रेम होने को भक्ति कहा। दूसरा मत कहता है कि कीर्तन इत्यादि द्वारा ही भक्ति की सिद्धि होती है। भक्ति में रत होने के लिए कीर्तन की विशेष आवश्यकता है। आत्मा की तीव्र रति-भावना को शाङ्खिल्य ने भक्ति माना है। कुछ भक्तों ने ईश्वर में किसी भी प्रकार परम अनुरक्ति को भक्ति कहा है। निष्काम भावना से भगवान् में लय हो जाना ही भक्ति की चरम सीमा है। भक्ति के उक्त विविध रूपों में प्रेम, अनुराग, सरलता और लौलीनता को विशेष स्थान दिया गया है।

महाकवि कबीर और जायसी की भक्ति भावना में हमें प्रेम का प्राधान्य मिलता है। प्रेम का यही प्राधान्य सूर-साहित्य में आया, परन्तु गोस्वामी तुलसीदास के काव्य में भक्ति का वह स्वरूप देखने को नहीं मिलता। वहाँ प्रेम-भावना प्राधान्य न होकर दास्य-भावना का प्राधान्य है।

भक्ति के भेद : नारद ने भक्ति के दो रूप स्थिर किए हैं ।

१. प्रेम-रूपा भक्ति ।

२. गुणाश्रिता भक्ति ।

भागवत में नवधाभक्ति का विधान है ।

गौणी भक्ति गौणी भक्ति गुणों के अनुसार तीन प्रकार की होती है। परन्तु यह भक्ति स्वयं साध्य नहीं होती। गौणी भक्ति के भक्तों को भी अन्त में प्रेमा भक्ति मिल जाती है और इस प्रकार ईश्वर से सामीप्य स्थापित हो जाता है। गौणी भक्ति की ही भाँति नवधाभक्ति भी स्वयं साध्य नहीं है। यह भी भक्तों द्वारा साधन स्वरूप ही अपनायी जाती है। इसे वैधी भक्ति भी कहते हैं। इस भक्ति के नौ प्रकार हैं :

भगवान् के नाम, रूप, गुण और प्रभाव का श्रवण, कीर्तन, स्मरण, चरण सेवन, पूजन, वन्दना तथा दास्य और सख्य भाव से निष्ठा तथा उपासना । गो-

स्वामी तुलसीदास की भक्ति इसी नवधा भक्ति की श्रेणी में आती है। तुलसी की रचनाओं में खोजने से नवधा भक्ति के नवों रूप अनेकों स्थानों पर भरे पड़े हैं। यहाँ स्थानाभाव के कारण हम उन सभी के उदाहरण देने का प्रयत्न नहीं करेंगे।

प्रेमा भक्ति — प्रेमा भक्ति की तीन सजाएँ — गौण प्रेम, मुख्य प्रेम तथा अनन्य प्रेम है। प्रेम की ये तीनो स्थिति इस प्रकार हैं कि जिनमें आत्मा का मोह तीनो में होने पर भी गौण, मुख्य तथा अनन्यवस्था में रहता है। जैसे एक माता खाना खा रही है। खाने में उसकी रुचि है और प्रेम भी, परन्तु यदि कुछ दूरी पर पड़ा उसका बच्चा चिल्ला उठता है तो वह उसकी रक्षा के लिए खाना त्याग कर दौड़ पड़ती है। यहाँ बच्चे के लिए उसका मुख्य प्रेम है। परन्तु यदि वहाँ बच्चे के पास काला साँप फुकार उठे तो वह अपने प्राण बचाने के लिए उल्टी दौड़ पड़ती है, क्योंकि उसका अपने प्राणों के प्रति अनन्य प्रेम है। जब यही अनन्य प्रेम की स्थिति आत्मा और परमात्मा के बीच कायम हो जाती है तो तादात्म्य हो जाता है, एकीकरण हो जाता है, दो की भावना ही समाप्त हो जाती है। गौण दशा में भक्त परमात्मा की ओर आकृष्ट होता है। मुख्य प्रेम की स्थिति में भक्त ईश्वर के विषय में चिंतन भी करने लगता है और आत्मा, परमात्मा, जगत् माया इत्यादि के रहस्यों में भी घुसने का प्रयास करता है। अनन्य प्रेम की स्थिति में चित्त की वृत्ति ज्ञान, अहंकार, ससार, सुख, समृद्धि, यश, ऐश्वर्य, काम, लोभ, मोह, क्रोध इत्यादि से हटाकर आनन्दकन्द भगवान् में मिल जाता है। यही चरमावस्था है। इस समय उसकी इच्छा, उसकी कामना, उसका अहंकार, उसका अपनत्व, उसका गौरव सब उसी असीम सत्ता में तिरोहित हो जाते हैं, उनका पृथक् कोई अस्तित्व नहीं रहता। इस कोटि का भक्त जन्म-मरण के भय से मुक्त हो जाता है। मृत्यु से वह भयभीत नहीं होता। नारद जी ने इस अनन्य भक्ति को 'अमृत रूपा भक्ति' कहा है। यह स्थिति प्रेम भक्ति, सख्य भक्ति और दास्य भक्ति सभी में आती है। तुलसीदास जी ने भी अमृत रूपा भक्ति का अनेकों स्थानों पर चित्रण किया है। तुलसी की भक्ति ऐसी अनन्य-रूपा भक्ति थी, जिसमें राम और भक्त का भी परस्पर तादात्म्य हो जाता है।

प्रेमा भक्ति की आसक्तियाँ — नारद मुनि ने भक्ति की ग्यारह प्रकार की आसक्तियाँ मानी हैं।

१. गुणमहात्म्यासक्ति २. रूपासक्ति ३. पूजासक्ति ४. स्मरणासक्ति ५. दास्यासक्ति ६. सख्यासक्ति ७. कान्तासक्ति ८. वात्सल्यासक्ति ९. आत्म-निवेदनासक्ति १०. तन्मयतासक्ति ११. परमविरहासक्ति।

जो भक्त प्रेमा भक्ति के वास्तविक रहस्य को जान जाते हैं, उनमें ये सभी आसक्तियाँ स्वयमेव आ जाती हैं। भक्ति में प्रेम की प्रधानता है। इसीलिए नारद

और शांडिल्य ने भी इसके उदाहरण दिये हैं। ये आसक्तियाँ एक ही बेल की विभिन्न वल्लरियाँ हैं, एक ही झरने में से विभक्त हुई ग्यारह घटनाएँ हैं।

तुलसी की रचनाओं में ये ग्यारह की ग्यारह आसक्तियाँ न जाने कितनी बार आई हैं। तुलसीदास ने अपने काव्य में सभी प्रकार के पात्रों को लिया है और सभी के सुन्दर दृष्टान्त प्रस्तुत किये हैं। गुणमहात्म्यासक्त भक्तों में नारद, भृशुण्डि और शिव हैं, मिथिला में रहने वाले रूपासक्त भक्त हैं, भरत पूजासक्त भक्त हैं, ध्रुव, प्रह्लाद, सनकादि भक्त स्मरणासक्त भक्तों में हैं, हनुमान और लक्ष्मण पूजासक्त भक्त हैं, विभीषण, सुग्रीव, निषादराज इत्यादि सख्य भक्त हैं, सीता कान्तासक्त भक्त हैं, दशरथ, कौशल्या इत्यादि वात्सल्यासक्त भक्त हैं, आत्म निवेदन के क्षेत्र में विभीषण और हनुमान को रखा जा सकता है, दशरथ परमविरहासक्त भक्तों में है और तन्मयासक्ति हमें सुतीक्ष्ण में मिलती है।

प्रेम और भक्ति में अन्तर भक्ति में प्रेम के ही समान एकनिष्ठता विद्यमान है। भक्ति के क्षेत्र में पारस्परिक स्पर्धा समाप्त हो जाती है। भक्ति और प्रेम का यह अंतर है कि प्रेमी अपनी प्रेमिका को यह सहन नहीं कर सकता कि उसे कोई अन्य व्यक्ति भी प्रेम करे परन्तु भक्त इस बन्धन से मुक्त हो जाता है। वहाँ वह बन्धन समाप्त हो जाता है। ब्रज में जब ब्रज ललनाएँ कृष्ण की बसी की टेर सुनती हैं तो वे अपने घरों का काम त्यागकर उस ओर चल देती हैं, ग्वाले भी उस मधुर ध्वनि में लवलीन होकर भगवान के उस सामीप्य में जाती हुई अपनी स्त्रियों को नहीं रोकते। वे भक्त हैं कृष्ण के—इसीलिए उनके अन्दर से वे संकुचित भावना समाप्त हो चुकी हैं।

प्रेमा भक्ति के साधन प्रेमा भक्ति के साधन दो प्रकार के हैं :

१. अन्तरंग साधन।

२. बहिरंग साधन।

शाण्डिल्य ने अन्तरंग साधनों में ज्ञान को रखा है और गौणी भक्ति के सब साधनों को बहिरंग माना है।

गोस्वामी तुलसीदास ने भक्ति के साधनों में अन्तरंग और बहिरंग दोनों प्रकार के साधनों को जुटाया है। राम-जप, मनन, चिंतन इत्यादि उनकी भक्ति के अन्तरंग साधन थे। बहिरंग साधनों में कथा, कीर्तन, पूजा-पाठ इत्यादि सब आ जाते हैं। वेद पठन इत्यादि भी बहिरंग साधनों में से ही हैं। गोस्वामी तुलसीदास ने इन सभी साधनों को अपने जीवन में घटाकर देखा था।

सत्संग पर गोस्वामी जी ने विशेष बल दिया है। वे लिखते हैं -

बिन सतसंग भगति नहीं होई। ते तब मिल द्रवें जब सोई॥

जब द्रवें दीन दयालु राघव साधु सगति पाइये।

जेहि दरस परस समागमादि पाप-रासि नसाइये॥

जिन्ह के मिले सुख दुःख समान अमानतादिक गुन भये ।

मद मोह लोभ विषाद, क्रोध सुबोध ते सहजहि गये ॥

—विनय पत्रिका, पद १३६ (१०)

—तुलसीदास और उनका युग, पृ० १६०

प्रेमा भक्ति की श्रेष्ठता • प्रेमा भक्ति को प्राप्त कर लेने के पश्चात् भक्त के सामने ज्ञान, वैराग्य इत्यादि महत्त्वहीन हो जाते हैं । गोस्वामी तुलसीदास ने भक्ति को सकल गुणों की खान माना है । उनके मत से भक्ति सर्वश्रेष्ठ साधन है ईश्वर प्राप्ति का । ज्ञानादि को वह इसके आधीन मानते हैं ।

‘सकल सुकृत फल’ देने वाली भक्ति होती है राम भक्ति, इसके बिना सब ज्ञान, सब तपस्या, सब स्वाध्याय, सब विद्या व्यर्थ है ।

प्रेमा भक्ति की सुलभता • प्रेमा भक्ति को गोस्वामी तुलसीदास ने सबके लिए सुलभ माना है । ज्ञान साधनों में मन को अपने में रमाने के साधनों का अभाव रहता है परन्तु प्रेमा भक्ति में तो मन हर समय राम में रहता है । इसलिए उसे इधर-उधर स्वतन्त्र तकटल्ले मारने का अवसर ही नहीं मिलता । वह तो हर समय राम में लौलीन रहता है ।

प्रेमा भक्ति की रसात्मकता • उसका सबसे बड़ा आकर्षण है, जिसकी ओर आत्मा का सम्मान आप-से-आप ही हो जाता है । भक्ति के क्षेत्र में मन कभी भी निराश्रित नहीं रहता, उसे हर समय सहारा रहता है । उसका राम हर समय उसके साथ होता है और वह कठिन-से-कठिन समय आने पर भी धैर्य को नहीं छोड़ता, साहस का परित्याग नहीं करता ।

ज्ञान-मार्ग कठिन है और तपस्या के द्वारा उस पर चलना होता है । वहाँ का भूला फिर सभलने की आशा नहीं कर सकता क्योंकि ज्ञान के बाद बस अज्ञान ही तो है वहाँ थोड़ी या बहुत भक्ति की गुंजाइश नहीं है । ज्ञान तो कोरा गणित का प्रश्न है जो या तो सही है या फिर गलत, बीच की स्थिति वहाँ पैदा ही नहीं होती । ऐसी दशा भक्ति की नहीं है । इसलिए भक्त में अभिमान नहीं होता और वह कभी भी अपने को पूर्ण नहीं समझता । उसकी पूर्णता भगवान् में विलीन होकर ही होती है ।

प्रेमा-भक्ति-मार्ग के शत्रु • जब भक्त भक्ति के राजमार्ग पर चलता है तो ज्ञान, वैराग्य और प्रकृति उसकी देख-भाल करती है । भक्त अपने प्रियतम या ईश्वर की ओर एक धून बाँधकर ससार-सागर में निर्लिप्त भावना से अपनी नौका खेता है । उसकी इस निर्विघ्न तैरती हुई नौका को देखकर काम, क्रोध, लोभ, मोह और अहंकार लालायित हो उठते हैं । ये जल-दस्यु हैं जो भक्त की नौका पर लदी राम-भक्ति की अमूल्य धन-राशि को चुराकर उस भक्त को कगाल बना देना चाहते हैं । ये सर्वदा रहते हैं इसी ताक-झाँक में हैं । अभिमान

और कुतर्क इत्यादि सबसे पहले भक्त पर आक्रमण करते हैं और यदि यह उन्हें विफल कर देता है तो फिर सशय अपने दलबल के साथ आता है। इसके पश्चात् काम, क्रोध, लोभ, मोह इत्यादि अपने-अपने अवसर खोजते हैं। जो भक्त इन सब कुचक्रों को सहन कर जाता है, वह अनन्य भक्ति की कोटि में पहुँच जाता है और उसका विवेक उसे इन सब शत्रुओं पर विजय दिला देता है। ये सब उसका मुँह देखते रह जाते हैं और वह इनके देखते-देखते अपनी भक्ति की धनराशि को खुले खजाने सबके सामने अपनी आत्मा की डोली में बिठाकर भगवान् के दरबार में पहुँच जाता है। मार्ग में आने वाले लुटेरे उसका बाल भी बाँका नहीं कर पाते और राज-मार्ग के सरक्षक उसका पूरा-पूरा साथ देते हैं। गोस्वामी जी कहते हैं

मोह मूल बह सूल प्रद त्यागहु तम अभिमान ।

भजहु राम रघुनायक कृपा सिंधु भगवान् ॥

कुतर्क और सशय के विरुद्ध भी कवि ने अपना स्वतंत्र मत प्रकट किया है। राम-भजन में कुतर्क को स्थान देना मूर्खता है। भक्ति-मार्ग में आने वाले शत्रुओं से सतर्क रहने के लिए कवि अपने काव्य में अनेकों स्थानों पर सकेत करता है।

सगति पर कवि ने विशेष बल दिया है, इस विषय में हम पीछे भी सकेत कर चुके हैं। सगति का प्रभाव मनुष्य पर अवश्य होता है। कवि कहता है :

“को न कुसगति पाय नसाई ।”

इसलिए जो भक्त कुसगति में पड़ जाता है उस पर शत्रु लोग हावी हो जाते हैं और धीरे-धीरे उनके साथ रहकर उसका भी मार्ग बदल जाता है। वह भी कुछ दिन बाद यह महसूस करना बन्द कर देता है कि वह किसी कुसगति में पड़ गया है और इस प्रकार वह धीरे-धीरे राम-विमुख होता चला जाता है।

भक्त : काम, क्रोध, लोभ, मोह और अहंकार के पास में जकड़ा हुआ जीव कभी भी भक्तों की श्रेणी में नहीं रखा जा सकता। इसलिए भक्त वही है जो काम, क्रोध, लोभ मोह और अहंकार पर विजय प्राप्त कर चुका हो। भक्त समस्त विश्व को समदृष्टि से देखता है और ससार के झझटों से अपने को मुक्त करके सरल प्रकृति से रहता है। भक्त हर समय भगवान् की भक्ति में लीन रहता है। उसके पास झंझर-उधर मन लगाने के लिए अवकाश ही नहीं होता। भगवान्-भजन और उसकी लीलाओं को देखने से उसे फुसंत ही कहाँ। वह तो उठते-बैठते, सोते-जागते हुए समय अपने अन्तर तथा बहिर जगत में राम के ही दर्शन करता है। इसी स्थिति के व्यक्ति को भक्त की संज्ञा दी जा सकती है।

भक्त अपनी सब योनियों में प्रसन्न रहकर भक्ति की ओर अग्रसर होता है। वह अपने कष्ट पर भगवान् को दोषी नहीं ठहराता वरन् उसे अपने कर्मों का फल मानकर हँसते-हँसते सहन करता है। वह अपने इष्टदेव के ध्यान में हर समय मग्न रहकर पुलकित होता है। उसके नेत्रों से आनन्दाश्रु प्रवाहित होते रहते

हैं। उसकी आसक्ति अपने इष्टदेव के लिए उक्त ग्यारह प्रकार में से चाहे जिस प्रकार की भी क्यों न हो वरन् वह होती है अनन्त प्रकार की ही। वह अपनत्व को ईश्वरत्व में विलीन कर देता है।

भगवान का अखण्ड भजन करने से उसके अन्दर दिव्य शक्ति का समावेश होता है। उसकी कांति दुबाला हो जाती है और उसके अन्दर एक आकर्षण पैदा हो जाता है।

भक्तों के प्रकार : भगवद्भक्तों के गीता में चार प्रकार माने हैं। गोस्वामी तुलसीदास ने इन चारों प्रकार के भक्तों का उल्लेख अपने साहित्य में किया है।

‘राम भगत जग चारि प्रकारा ।’

मानस में चारों प्रकार के भक्तों के दृष्टान्त मिल जायेंगे। यहाँ हम इस प्रसंग को विस्तार देना व्यर्थ समझते हैं।

भक्त-महिमा : भक्त की महिमा का गान स्वयं भगवान् ने उसी प्रकार किया है, जिस प्रकार भक्त अपने इष्टदेव का बखान करते हैं। भागवत में भक्त को त्रिलोक को पवित्र करने वाला कहा गया है। भक्त की महिमा का बखान कबीरदास जी ने भी मुक्त कण्ठ से किया है। तुलसी कहते हैं

मोरे मन प्रभु अस बिस्वासा ।

राम तैं अधिक राम कर दासा ॥

राम सिंधु सज्जन धन धीरा ।

चदन तर हरि सत समीरा ॥

—तुलसीदास और उनका युग, पृ० १७८

गुरु का स्थान : भक्ति के क्षेत्र में भक्त बिना गुरु के आ ही नहीं सकता। इन दोनों का बहुत बड़ा सम्बन्ध है। भक्ति के जितने भी सम्प्रदाय इस मध्य युग में स्थापित हुए उन सभी ने गुरु की मान्यता को कायम रखा है। कबीर-दास ने तो गुरु को भगवान् पर भी श्रेष्ठता दे डाली है।

भक्ति की साधना बिना गुरु के एक पग भी आगे नहीं बढ़ती। साधना के क्षेत्र में प्रथम स्थान गुरु का ही है। भक्त को राजमार्ग गुरु के ही प्रसाद से दिखलाई देता है। राजा रत्नसेन को सिंहल जाने के लिए हीरामन तोते को गुरु बनाना पड़ा था। गुरु के द्वारा बतलाये मार्ग पर चलने से ही भगवान् की प्राप्ति सम्भव है। जब-जब मार्ग में भक्त को शत्रुओं का सामना करना होता है तब-तब उसे रक्षा का मार्ग सुझाने का कार्य गुरु का ही है। भक्ति की सागोपाग सम्पन्नता के लिए गुरु का मार्ग-प्रदर्शन नितान्त आवश्यक है।

रामानुज, रामानन्द, वल्लभाचार्य इत्यादि अपने-अपने वादो के गुरु थे, जिन्हें उन धाराओं के भक्तों ने कभी भी भगवान् से नीचा नहीं समझा। गोस्वामी तुलसीदास ने भी गुरु की महिमा का असाधारण रूप से ही चित्रण किया है। गुरु भक्ति का चरम उत्कर्ष हमें मानस के प्रारम्भ में ही मिल जाता है

बदळं गुरु पद कंज कृपासिंधु नररूप हरि ।

महा मोह तम पुंज जासु बचन रविकर निकर ॥

बदळं गुरु-पद-पद्म पराग ।

सुहृदि सुबास सरस अनुराग ॥

अमिअ-मूरि-मय चूरन चारु ।

समन सकल-भव-रुज परिवारु ॥

प्राचीन और मध्यकालीन गुरु की भावना को कविवर तुलसीदास ने जरा भी ठेस नहीं पहुँचाई वरन उसका वर्णन चरमोत्कर्ष से ही किया है।

सारांश : मध्यकाल में भक्ति की जो धारा बही उसके अतरंग और बहिरंग का परीक्षण करने से उसमें बुद्धि, भावना और सेवा सभी का समन्वय हो जाता है। प्रेम-रूपा, गुणाश्रिता और नवधा तीन प्रकार की भक्ति आचार्यों ने मानी है। गुणाश्रित भक्ति अन्त में जाकर प्रेमा भक्ति में विलीन हो जाती है।

गोस्वामी तुलसीदास की भक्ति को हम प्रेमा भक्ति के अतर्गत पाते हैं। यह भक्ति तीसरी स्थिति में भगवान् का सामीप्य प्राप्त करती है। इसकी प्रथम स्थिति गौण-प्रेम की है, दूसरी मुख्य प्रेम की तथा तीसरी अनन्य प्रेम की है।

प्रेमा भक्ति की ग्यारह आसक्तियाँ हैं। इन सभी प्रकार की आसक्तियों के उदाहरण तुलसीदास ने रामायण में प्रस्तुत किये हैं और सभी प्रकार के भक्तों का चित्रण उसमें मिलता है।

भक्ति प्रेम की वह स्थिति है जब प्रेमी की यह इच्छा हो उठे कि जिस सौंदर्य और गुण की कल्पना पर वह रीझता है, उस पर विश्व रीझ उठे। एकाधिकार की सकुचित भावना समाप्त हो जाये।

प्रेमा भक्ति के साधन भी अंतरंग तथा बहिरंग दोनों प्रकार के हैं। अंतरंग साधनों में ज्ञान और बहिरंग साधनों में पूजा पाठ इत्यादि आते हैं।

तुलसीदास ने प्रेमा भक्ति को ज्ञान से भी श्रेष्ठ माना है और उनका विचार है कि जब भक्त अनन्य स्थिति को पहुँच जाता है तो ज्ञान को स्वयं उसका चरण-चुम्बन करना पड़ता है।

प्रेमा भक्ति को गोस्वामी तुलसीदास ने सबसे सुलभ माना है, क्योंकि इसके अन्दर मन के बहक जाने का सबसे कम अवसर रहता है। मन तो हर समय भगवान् की अनुपम मूर्ति में समाया हुआ रहता है। उसे फुसंत ही कहाँ कि वह दुनिया के जजालों में फँसता फिरे।

भक्त जब राजमार्ग पर चलता है तो जहाँ एक ओर ज्ञान इत्यादि राज कर्मचारी उसकी रक्षा के लिए होते हैं वहाँ दूसरी ओर काम, क्रोध, लोभ, मोह, अहंकार, कुतर्क इत्यादि लुटेरे भी कम नहीं होते जो मार्ग में ही उसे भ्रष्ट करके उसका सर्वस्व लूट लेना चाहते हैं। जो भक्त अनन्य स्थिति को प्राप्त हो जाता है, वह इन शत्रुओं पर विजय प्राप्त कर लेता है।

भक्त वही है जो काम, क्रोध, लोभ, मोह, अहंकार और कुतर्क पर विजय प्राप्त करले और कुसंगति से अपने को बचाकर चले। ये भक्त चार प्रकार के होते हैं। गोस्वामी तुलसीदास ने कबीर इत्यादि की ही भाँति गुरु की महिमा का बखान चरमोत्कर्ष से किया है। गुरु को तुलसी ने पिता से भी ऊँचा स्थान प्रदान किया है।



विचारक के नाते तुलसी एक साधारण भक्त मात्र ही नहीं थे, वह अपने युग का एक विचारक थे, जिसने देश के प्रचलित धर्म, मत-मतांतरों, आस्थाओं और विश्वासों, वेद-शास्त्रों, सामाजिक तथा नैतिक कुरीतियों और राजनैतिक स्थितियों के विषय में चिंतन किया है। गोस्वामी तुलसीदास ने सनातन धर्म के प्राचीन ग्रन्थों का अध्ययन कर इस मूल-मंत्र को पहिचाना कि उस समय जितने भी विचार देश में व्याप्त थे उन सबकी जड़े उन्हीं प्राचीन ग्रन्थों तथा आस्थाओं की जमीन में उगी थी।

देश परतंत्र था। धर्म के क्षेत्र में जहाँ एक ओर ज्ञानमार्गी लोगों का पाखण्डवाद चल रहा था और भोली जनता अध-विश्वास और अपनी अज्ञानता के कारण उनकी शिकार होती चली जा रही थी वहाँ दूसरी ओर शैव्य और वैष्णवों का भी पारस्परिक मतभेद भयानक रूप धारण करता चला जा रहा था। इसके फलस्वरूप भारतीय जनता की धार्मिक एकता भी खतरे में पड़ सकती थी।

एक विचारक के नाते तुलसीदास ने शैव्यों और वैष्णवों के मतभेद को समाप्त करके एक मार्ग सुझाया। तुलसीदास का यह कार्य महात्मा गांधी के उस कार्य से कम महत्त्वपूर्ण नहीं था जिसके द्वारा उन्होंने अछूतों को हिन्दुओं से पृथक् कर देने वाली अंग्रेजी सरकार की चाल को बरदाश्त न करके अनशन व्रत धारण किया था।

गोस्वामी तुलसीदास का समस्त साहित्य एक चिंतन का विषय है। भक्ति का प्राधान्य उनमें है अवश्य परन्तु उसका प्रभाव इतना अधिक नहीं कि वह बुद्धि के बन्धनों को तोड़ता हुआ व्यापक बन जाये और बुद्धि कार्य करना ही बन्द कर दे।

सामाजिक नियमों के क्षेत्र में, राजनैतिक कार्य-कुशलता के क्षेत्र में राम के द्वारा कवि ने जो कार्य कराये हैं उनके अन्दर बुद्धि के चरम उत्कर्ष के उदाहरण मिलते हैं।

गोस्वामी तुलसीदास ने भारतीय दर्शन का चिंतन किया है। ब्रह्म, जीव, प्रकृति, माया इत्यादि के रहस्यों का उदाहरणों सहित स्पष्टीकरण किया है। इन तत्वों का विवेचन कवि ने बड़ी ही सतर्कता के साथ किया है। आपने भगवान् के अनेक रूपों में एकरूपता स्थापित की है और इस प्रकार अपनी मान्यता को सबकी मान्यता का रूप देकर उसे अधिकाधिक व्यापक बनाने में योग दिया है।

यह प्रयास गोस्वामी तुलसीदास का सबसे सफल प्रयास था, जिसका प्रभाव हम आज भी रामायण के प्रभाव को देखकर लगा सकते हैं।

गोस्वामी तुलसीदास का चिंतन लोक मर्यादाओं को लेकर चलता है। नैतिकता उसमें पूर्णरूप से विद्यमान है। जहाँ तक भी ससार के सम्बन्ध हो सकते हैं सभी को कवि ने अपने आदर्शवाद की कसौटी पर कसा है। गोस्वामी तुलसीदास ने अपने चिंतन के द्वारा, अपने साहित्य के द्वारा कई समाजों का चित्रांकन किया है। (अवध के समाज का, मिथिला के समाज का, ऋषि-मुनियों के समाज का, बानरों के समाज का, राक्षसों के समाज का), कई राजाओं और प्रजाओं का चित्रण किया है (दशरथ, राम, भरत, बाली, सुग्रीव, रावण, विभीषण तथा इनकी प्रजा), गुरु, पिता, माता, भाई (छोटे-बड़े), स्त्री इत्यादि का चित्रण किया है, मित्रों का चित्रण किया है, दासों का चित्रण किया है, सभी की मर्यादाएँ निर्धारित की हैं, सबके कर्तव्यों के आदर्श स्थापित किये हैं। वचन का मूल्य आका है और उस पर प्राण न्योछावर किए हैं। रामायण में कवि का चिंतन जहाँ एक ओर भारतीय दर्शन के क्षेत्र में सूक्ष्म-से सूक्ष्म तत्वों की ओर अग्रसर हुआ है वहाँ उसने व्यक्तिगत जीवन, समाजगत जीवन, राजकीय जीवन, शासन तथा अन्य इसी प्रकार की सांसारिक पेचीदगियों को भी उसी प्रकार सफलता से छुआ है।

गोस्वामी तुलसीदास का चिंतन हर दिशा में बहुत ही व्यापक है। उसमें एकांगी न तो चित्रण ही है और न चिंतन ही। तुलसी जिस वस्तु को भी उठाता है उसे पूरी तरह से परखकर देखता है, उसके दर्शन भर कर लेना उसका अभीष्ट नहीं। वह हर वस्तु का परीक्षण करता है और पूरी छान-बीन के पश्चात् अपना निर्णय देता है। मानव-जीवन की बहुत-सी परिस्थितियों पर कवि ने अपना निर्णय प्रस्तुत किया है। वह उसका अपना चिंतन है और उस पर सनातन धर्म की छाप है। प्राचीन रूढ़ियों को कबीर की तरह एकदम छिन्न-भिन्न कर डालने की शक्ति, उसमें नहीं थी। सुधारवादी सुझाव वह प्रस्तुत कर सकता था। यो जहाँ तक प्राचीनता का सम्बन्ध था वह अपने चिंतन में, विचार तो अलग रहा, कर्मकाण्ड से भी ऊपर न उठ सका। वर्णाश्रम धर्म में उसकी पूर्ण आस्था थी, परन्तु फिर भी भक्ति के क्षेत्र में उसने सब प्रतिबन्धों को तोड़ दिया।

गोस्वामी तुलसीदास ने जो अपने समय में दूसरा सबसे महत्त्वपूर्ण कार्य

किया वह था धर्म-ग्रन्थों को भाषा में ले आना । संस्कृत आचार्यों द्वारा उन दिनों तुलसीदास के इस क्रांतिकारी कृत्य और चिंतन का कितना विरोध हुआ होगा इसका अन्दाज ठीक से लगाना आज उसी प्रकार कठिन है जैसे एक सात-आठ वर्ष का बच्चा यह अन्दाज नहीं लगा सकता कि अभी दस-बारह वर्ष पूर्व भारत में कोई ऐसी अंग्रेजी जाति थी जो स्वाधीनता का नाम लेने वाले भारतीयों को कारावास में बन्द कर देती थी ।

गोस्वामी तुलसीदास अपने समय के एक उत्कृष्ट विचारक थे, जिन्होंने भारतीय जनता को एकधर्मता प्रदान की, एक दार्शनिक चिंतन प्रदान किया, एक समाज का ढाँचा दिया, एक राजनैतिक रूपरेखा दी । राम-राज्य की और छोटे-बड़े की मर्यादा को कायम रखने से सुख तथा शान्ति स्थापित होती है, इस रहस्य का उद्घाटन किया । तुलसी अपने समय का एक जबरदस्त चिंतक था । वह अपनी विचारधारा में अपने काल के प्रायः सभी धार्मिक चिंतकों को बहा सका, प्रभावित कर सका । उसके काव्य ने समस्त देश का चिंतन बदल दिया । भाषा में प्राप्त धर्म ग्रन्थों को पाकर जनता की समझ में बहुत-सी वे बातें आईं, जिन्हें उल्टी-सीधी संस्कृत पढ़े पंडित उन्हें इसलिए नहीं बतलाते थे कि उनके बतलाने से उनकी हलवा-पूरियों में टोटा आने लगता था ।

साहित्यिक के नाते : एक साहित्यिक के नाते गोस्वामी तुलसीदास का मूल्यांकन करने के लिए साहित्य के यदि सभी गुणों को ले लिया जाये तो हम देखेंगे कि वे सब किसी-न-किसी रूप में इसके अन्दर विद्यमान हैं । गोस्वामी जी संस्कृत और हिन्दी के प्रकांड पंडित थे । केवल सुनी-सुनाई बातों पर महाकवि जायसी तथा कबीर की तरह उनका ज्ञान आश्रित नहीं था । उन्होंने साहित्य, दर्शन तथा अन्य धर्म-ग्रन्थों का अध्ययन किया था । इसीलिए तुलसी-साहित्य में भारतीय संस्कृति का वह निचोड़ा हुआ रस मिल जाता है जिसमें दार्शनिक तथा साहित्यिक अभिव्यक्ति बहुत ही—निखार के साथ आ सकी है ।

गोस्वामी तुलसीदास ने अपने समय की प्रचलित अवधी तथा ब्रज दोनों भाषाओं में समान कुशलता के साथ रचना की है । अपने समय की जितनी भी प्रचलित शैलियाँ थीं, सभी को कवि ने अपनाया है । आपके साहित्य के विषय में आचार्य रामचन्द्र शुक्ल लिखते हैं—

“गोस्वामी जी के प्रादुर्भाव को हिन्दी काव्य के क्षेत्र में एक चमत्कार समझना चाहिए । हिन्दी काव्य की शक्ति का पूर्ण प्रसार इनकी रचनाओं में ही पहले-पहल दिखाई पड़ा । वीरगाथा काल के कवि अपने सकुचित क्षेत्र में काव्य, भाषा के पुराने रूप को लेकर एक विशेष शैली की परम्परा निभाते आ रहे थे । चलती भाषा का संस्कार और समुन्नति उनके द्वारा नहीं हुई । भक्ति काल में आकर भाषा के चलते रूप को समाश्रय मिलने लगा । कबीरदास ने चलती बोली में अपनी वाणी कही । पर वह बोली के ठिकाने की थी । उसका कोई नियत रूप

न था। शौरसेनी-अपभ्रंश या नागर अपभ्रंश का जो सामान्य रूप साहित्य के लिये स्वीकृत था उससे कबीर का लगाव न था। उन्होंने नाथ-पंथियों की 'सधुक्कड़ी भाषा' का व्यवहार किया जिसमें खड़ी बोली के बीच राजस्थानी और पंजाबी का मेल था।

भक्तवर सूरदास जी ने ब्रज की चलती भाषा को परम्परा से चली आती हुई काव्य भाषा के बीच पूर्ण रूप से प्रतिष्ठित किया। '....' प्रेम मार्गी सूफी कवियों ने अपनी रचनाओं के लिए अवधी को चुना। इस प्रकार गोस्वामी तुलसीदास जी ने अपने समय में काव्य भाषा के दो रूप प्रचलित पाये—एक ब्रज और दूसरी अवधी। दोनों में उन्होंने समान अधिकार के साथ रचनाएँ की।

भाषा पद्य के स्वरूप को लेते हैं तो गोस्वामी जी के सामने कई शैलियाँ प्रचलित थीं, जिनमें से मुख्य ये हैं—(क) वीरगाथा काल की छप्पय-पद्धति, (ख) विद्यापति और सूरदास की गीत-पद्धति (ग) गग आदि भाटों की कवित-सवैया-पद्धति, (घ) कबीरदास की नीति-सम्बन्धी बानी की दोहा-पद्धति—जो अपभ्रंश काल से चली आती थी और (ङ) ईश्वरदास की दोहे-चौपाई वाली प्रबन्ध-पद्धति। इस प्रकार काव्य-भाषा के दो रूप और रचना की पाँच मुख्य शैलियाँ साहित्यिक क्षेत्र को मिली। गोस्वामी जी के रचना-विधान की सबसे बड़ी विशेषता यह है कि वे अपनी सर्वतोमुखी प्रतिभा के बल से सबके सौंदर्य की पराकाष्ठा अपनी दिव्य वाणी में दिखाकर साहित्य-क्षेत्र में प्रथम पद के अधिकारी हुए।

—हिन्दी साहित्य का इतिहास—रामचन्द्र शुक्ल, पृ० १३६-१३४

गोस्वामी तुलसीदास के साहित्य में हमें बौद्धिकता, भावनात्मकता, काव्य-कला और कलात्मक शैली का सामंजस्य मिलता है। यह सामंजस्य स्थापित करना साधारण कोटि के कलाकार के लिए नितान्त असम्भव है। प्रथम श्रेणी का कलाकार ही अपनी प्रतिभा का यह चमत्कार दिखला सकता है। गोस्वामी जी के बुद्धि तत्व का उल्लेख हम विचारक के नाते तुलसी का अध्ययन करते समय देख चुके हैं। भावना के क्षेत्र में कवि का मूल्यांकन हम इसी अध्याय में आगे करेंगे। अब रह जाती है काव्य-कला और शैली। जहाँ तक काव्य-कला का सम्बन्ध है तुलसीदास ने अपने साहित्य में सार्थक अलंकारों की योजना प्रस्तुत की है। शब्दालंकार तथा अर्थालंकार दोनों का ही प्रयोग किया है परन्तु विशेषता अर्थालंकारों की ही है। काव्य में प्रयुक्त होने वाले नौ के नौ रसों को कवि ने काव्य में भरा है और शृंगार के मिलन तथा बिछोह दोनों पक्षों का समावेश बहुत ही कलात्मक तथा मार्मिक ढंग से किया है। जहाँ तक छन्द-योजना का सम्बन्ध है वहाँ तक कवि ने न केवल मात्रा, गण और वर्णों पर ही विचार किया है और न छन्द-विधान मात्र को ही अपनाया है, वरन् भावानुरूप नैसर्गिक ध्वनि को छन्दों में समा देना भी इसी अद्भुत कलाकार का कृत्य है। अलंकार, रस

और छन्दों की सुन्दर योजना के साथ-ही-साथ कवि ने शब्द-शक्तियों का भी सुन्दर, प्रभावशाली और अवसरानुकूल प्रयोग किया है। कवि ने काव्य-सौष्ठव पर पूरा-पूरा ध्यान दिया है। तुलसी के काल में एक भी ऐसा मार्मिक स्थल नहीं मिलेगा जो कवि की पैनी दृष्टि से छूट गया हो। साथ ही किसी निरर्थक स्थल पर भी कवि आवश्यकता से अधिक नहीं ठहरा। जहाँ तक काव्य की प्रबन्धात्मकता की बात है वहाँ तक तो तुलसी का मानस अपनी समानता में आज भी हिन्दी के किसी अन्य प्रबन्ध काव्य को कोसों पास तक नहीं आने देता। तुलसी ने अपने काव्य में जिन पात्रों को लिया है उनमें प्राण फूक दिया है। क्या मजाल जो पाठक उन्हें पढ़कर उनके अन्दर कवि-इच्छित भावनाओं तथा विचारों की झलक न देख सके। तुलसी के पात्र बोलते हैं, वे जीते-जागते स्वरूप में हैं काठ के टुकड़े कवि ने गढ़कर खड़े नहीं कर दिए हैं।

तुलसी का साहित्य इस प्रकार हर दिशा से देखने पर हिन्दी काव्य-गगन में अपने अनूठेपन का सानो नहीं रखता। गोस्वामी जी का साहित्यिक-मूल्यांकन करना सूर्य को दीपक दिखलाने के समान है।

भक्त के नाते : तुलसी में जहाँ एक ओर विचारों का गाम्भीर्य था चित्त की पराकाष्ठा थी वहाँ दूसरी ओर भावना भी आर भावनात्मक अनुभूति भी उसके पास बहुत ऊँचे दर्जे की थी।

गोस्वामी जी ने भक्ति के क्षेत्र में प्रेम-रूपा भक्ति को अपनाया और इसकी सभी आसक्तियों में आस्था प्रदर्शित की। प्रेम भक्ति की ग्यारह की ग्यारह आसक्तियों का अपने-अपने काव्य में बड़े ही कलात्मक तरीके से ढाला है और सभी के प्रतीक पात्र प्रस्तुत किये हैं। रामायण में नारद और भृशुण्डि जैसे पात्रों को स्थान देकर आपने गुणमाहात्म्यासक्ति का उदाहरण प्रस्तुत किया है, रूपासक्ति के उदाहरण स्वरूप व सभी लोग हैं जो राम के रूप पर मोहित होते हैं। मिथिला के निवासी, बन जाते समय माग में मिलने वाले व्यक्ति सब इसी कोटि में आते हैं। स्मरणासक्ति में भक्त ध्रुव, प्रह्लाद इत्यादि का चित्रण है। पूजासक्ति में हनुमान और लक्ष्मण के नाम उल्लेखनीय हैं। सख्यासक्ति में विभीषण, सुग्रीव और निषाद-राज के नाम आते हैं। कान्तासक्ति के लिए सीता का चित्रण किया गया है। वात्सल्यासक्ति के लिए दशरथ, कौशल्या इत्यादि हैं। विभीषण और हनुमान के नाम आत्मनिवेदनासक्ति का भी स्पष्टीकरण करते हैं। परम-विरहासक्ति के उदाहरण स्वरूप दशरथ का नाम उल्लेखनीय है। इस प्रकार सभी प्रकार की आसक्ति का पात्रों में भरकर तुलसी ने जिस मानस काव्य की रचना की है उसमें प्रेमासक्ति की पूरी रूपरेखा प्रस्तुत की गई है।

प्रेमा भक्ति की तीनों संज्ञाओं में 'अनन्त' का गोस्वामी जी ने निर्वहण किया है और इस प्रकार आत्मा तथा परमात्मा के बीच के सब भेद-भावों को निकाल कर फेंक दिया है। इस 'अनन्त' संज्ञा की प्राप्ति के लिए बहिरंग तथा

अतरग—दोनों प्रकार के साधनों को कवि ने अपनाया है। अतरग साधनों में ज्ञान तथा बहिरग में गौणी भक्ति की पूरी प्रक्रियाएँ आती हैं। तुलसीदास ने प्रेमा भक्ति को सबसे श्रेष्ठ और सुलभ कहा है और इसी के द्वारा आत्मा तथा परमात्मा का सामीप्य भी स्थापित होता है। प्रेमा भक्ति के मार्ग के शत्रु काम, क्रोध, लोभ, मोह, अहंकार, कुतर्क और कुसंगति का भी तुलसीदास ने उल्लेख किया है। वह कहते हैं कि भक्त वही है जो काम, क्रोध, लोभ, मोह, अहंकार और कुतर्क का परित्याग कर दे।

भक्त होने के नाते भावना कवि के अन्दर प्रखर थी जहाँ उसने एक ओर प्रेमा भक्ति की ग्यारह आसक्तियों को लेकर उन्हें पात्रों में भरा है वहाँ उनके उपयुक्त स्थिति आने पर भावुक स्थलों का चित्रण भी बहुत ही मार्मिक ढंग से किया है। तुलसी की रचनाओं में भी कोई ऐसा मार्मिक स्थल नहीं है जिसे कवि योही छोड़ गया हो। यह सच है कि सूर की भाँति भावना के क्षेत्र में तुलसी ने उतनी लम्बी उड़ानें नहीं भरी और वह परिमार्जन के साथ ही आगे बढ़ा है, परन्तु फिर भी आवश्यक अंग और स्थल अधूरे नहीं रह पाये हैं। मानव-जीवन के भावनात्मक पहलुओं पर बड़ी सतर्कता और कोमलता के साथ कवि ने कलम चलाई है। कवि के चित्रण बड़े साफ, निखरे हुए, आकर्षक और प्रभावात्मक बन पड़े हैं। भावुक भक्त के हृदय की तो बात पूछो ही नहीं, वरन् साधारण लोग भी उन्हें पढ़कर गद्-गद् हो उठते हैं। शिशु का एक चित्र देखिए।

बर दन की पंगति कुन्द कली, अधराधर पल्लव खोलन की।

चपला चमकें धन बीज जगैं, छवि मोतिन माल अमोलन की॥

धुंधरारी लटैं लटकैं मुख ऊपर, कुण्डल लोल कपोलन की।

निछावरि प्रान करै तुलसी, बलि जाऊँ लला इन बोलन की॥

—कवितावली।

सीता के पुर से निकलकर बन-गमन का भावनात्मक चित्र देखिये, नाजुक खयाली की कवि ने हृद कर दी है।

पुर तैं निकसी रघुबीर बधू धरि धीर दये मग में डग द्वै।

झलकैं भरि भाल कनी जल की, पुट सूखि गये मधुराधर वै॥

फिर पूछति है 'चलनो अब केतिक, पर्नकुटी करिबो कित ह्वै।

तिय की लखि आतुरता पिय की अँखियाँ असि चारु चलो जल कबै।

इसी प्रकार राम वियोग में तड़पते हुए दशरथ, भरत, कौशल्या और उनके घोड़ों के भी चित्रण कवि ने खूब किये हैं। बाल्यावस्था के कलात्मक चित्र अंकित किए हैं। जनक की वाटिका में राम और सीता के मिलन का चित्र बड़ा ही भावना प्रधान और चित्ताकर्षक है। मानवी वृत्तियों और भावनाओं के चित्रणों के साथ-ही-साथ कवि ने प्रकृति का चित्रण भी पूर्ण भावनात्मक ढंग से किया

है। चित्रकूट के जो चित्र कवि ने अंकित किए हैं वे बहुत ही सरल और कोमल हैं। इस प्रकार कवि ने वात्सल्याकर्षण, प्रेमाकर्षण, सौंदर्याकर्षण सभी को लिया है और अपनी कुशल तूलिका से उसका चित्रण किया है।

भावना का जो उद्रेक तुलसी की रचना में है उसमें सरसता भी उत्कृष्ट श्रेणी की पाई जाती है। भावना की मानसिक दिशाओं के चित्रण में समयोपयुक्त रस को कविता में भरने का प्रयास बहुत ही सफलतापूर्वक हुआ है। चित्रणों में कहीं भी ऐसे स्थल रह नहीं गए हैं जहाँ रसानुभूति हो सकती हो और हुई न हो। सीता और राम के सात्विक प्रेम को लेकर भी प्रथम मिलन में मिलन-श्रृंगार की झलक स्पष्ट हो उठती है। यह सत्य है कि तुलसी का यह पक्ष जायसी और सूर से पीछे रह जाता है, परन्तु जो भारतीय सकोच हमें इसमें दिखलाई पड़ता है वह जायसी के मुंहतोड़ प्रेम में कहीं उपलब्ध हो सकता है।

भक्त कवि तुलसी को इस प्रकार भावना के क्षेत्र में किसी से भी पीछे नहीं कहा जा सकता। भावनात्मक स्थलों की नजाकत का उसने ध्यान रखा है और उनके चित्रण में काफी कुशलता बरती है।

तुलसी का मूल्यांकन हम उक्त तीनों ही प्रधान धाराओं के अंतर्गत कर सकते हैं।

□

रामभक्ति शाखा भक्ति के सम्यक् प्रचार और प्रसार के लिए जिस सगुण निरूपण की आवश्यकता थी उसका आधार सर्वप्रथम रामानुजाचार्य ने स्थापित किया। शंकराचार्य के निरूपण में ब्रह्म की सगुण सत्ता को स्वीकार तो अवश्य किया गया था, परन्तु उसका वह रूप स्थिर नहीं हो सका था जिसके धरातल पर भक्ति की अमृतवर्षा हो सके और फिर वह अमृत-धारा बहकर देश की सूखती हुई धार्मिक खेती को एक बार फिर से हरियाली प्रदान कर सके। आपने विशिष्टाद्वैतवाद का प्रसार किया और विश्व के सब प्राणियों को चिद-चिद्विशिष्ट ब्रह्म का अंश माना।

रामानुज की शिष्य परम्परा देश में फैली। १४वीं शताब्दी में राघवानन्द जी, जो काशी में रहते थे और वैष्णव संप्रदाय के आचार्य थे, उन्होंने रामानन्द जी को अपना शिष्य बनाया। रामानन्द जी उनसे दीक्षा लेकर देशाटन के लिए निकले। कहते हैं मन्निकपुर के शेख तकी से इनका मुबाहिंसा हुआ। शेख तकी सिकन्दर लोदी के जमाने में हुए थे। रामानुज सम्प्रदाय में केवल द्विजों को ही दीक्षित किया जाता था, लेकिन रामानन्द जी ने सब जाति के लोगों के लिए कर्म का मार्ग खोल दिया और सबको दीक्षा दी जाने लगी। इसका अर्थ यह नहीं था कि वर्णाश्रम व्यवस्था को ही तोड़ डाला। समाज के क्षेत्रों में वर्ण और आश्रमों की व्यवस्था ज्यों-की-त्यों रही केवल भक्ति के क्षेत्र में सबको समान अधिकार दे दिया गया। यह भी अपने युग की एक क्रांति थी। कर्म-क्षेत्र में आपने शास्त्र-मर्यादाओं को सुरक्षित रखा और उपासना के क्षेत्र में उन्हें तोड़ दिया। महाकवि कबीर रामानन्द जी की ही शिष्य परम्परा में हैं और राम नाम को उन्होंने आपसे ही ग्रहण किया। भक्त माल में रामानन्द जी के बारह शिष्य—अनतानन्द, सुखानन्द, सुरसुरानन्द, नरहर्यानन्द, पीपा, कबीर, सेन घना, रैदास, पद्मावती और सुरसुरी माने गये हैं।

इस प्रकार राम-भक्ति का प्रचार और प्रसार देश के विभिन्न भागों में हो

रहा था। रामानुज और रामानन्द जी शिष्य परम्परा के भक्त रामनाम का गुणगान करते थे। परन्तु हिन्दी साहित्य के भंडार को राम-निधि से सर्वप्रथम भर देने वाला व्यक्ति गोस्वामी तुलसीदास ही है।

तुलसीदास विक्रम की १७वीं शताब्दी में राम-नाम को जन-जन की वाणी बना देने का महाकवि तुलसी ने व्रत लिया और उनका वह व्रत फलीभूत हुआ। राम-नाम और राम भक्ति ने दूधरा ही रूप ग्रहण कर लिया। गोस्वामी जी के जीवन साहित्य, तथा अन्य विभिन्न आवश्यक अंगों पर पूरी पुस्तक में प्रकाश डाला गया है, इसलिए यहाँ हम उसका विशेष उल्लेख न करके इस परम्परा में आने वाले अन्य कवियों का संक्षेप में उल्लेख करते हैं।

स्वामी अग्रदास : रामानन्द जी के शिष्य अनन्तानन्द, अनन्तानन्द जी के शिष्य कृष्णदास पयहारी तथा कृष्णदास पयहारी के शिष्य अग्रदास जी थे। भक्त-माल के रचयिता नाभादास जी इन्हीं के शिष्य थे। राजपूताने में गलता की गद्दी पर यह रहते थे। संवत् १६३२ में यह जीवित थे। इनकी चार पुस्तकें हैं।

१. हितोपदेश उपखाणां बावनी।

२. ध्यान मंजरी।

३. राम-ध्यान मंजरी।

४. कुंडलिया।

अग्रदास जी की कविता कुछ-कुछ नन्ददास जी की कविता से मिलती-जुलती है।

नाभादास यह अग्रदास जी के शिष्य थे। यह गोस्वामी तुलसीदास से काफी दिन बाद तक जीवित रहे। संवत् १६४२ के पश्चात् इनके प्रसिद्ध ग्रन्थ भक्त माल की रचना हुई। इसमें २०० भक्तों के चमत्कारात्मक चरित्रों का चित्रण ३१६ छप्पयों में चित्रित है। इनमें पूरे जीवन-चरित्र पर प्रकाश नहीं डाला गया, केवल भक्ति को प्रश्रय देने वाली घटनाओं का ही उल्लेख किया गया है। भक्तों की करामातो का इसमें उल्लेख है, जिसका कि प्रभाव बाद में जाकर जनता के ऊपर काफी अमात्मक पड़ा।

नाभादास जी की जाति के विषय में निश्चित मत प्राप्त नहीं है। कुछ उन्हें डोम तथा कुछ क्षत्री बतलाते हैं। कहा जाता है यह एक बार तुलसीदासजी से काशी में मिलने गये, परन्तु उनके ध्यान-मग्न होने के कारण भेट न हो सकी। नाभादास जी वहाँ एक क्षण भी इन्तजार न करके सीधे वृंदावन में चले आये। पूजा से उठने पर जब तुलसीदासजी को यह सूचना मिली तो वह वृंदावन में उनसे मिलने गये। वहाँ उस समय भंडारा हो रहा था। तुलसीदास जी एक साधारण से स्थान पर बैठ गये। नाभादास जी ने जान-बूझकर उधर ध्यान न दिया। सबके लिए परसने को पत्तल दी गई परन्तु तुलसीदास के पास कुछ नहीं था।

ऐसी दशा में उन्होंने कहते हैं एक भक्त की जूती को ही उठा लिया । इस पर नाभादास जी गद्-गद् हो उठे और उन्होंने तुलसीदास को छाती से लगा लिया । कहते हैं पहिले नाभादास जी ने तुलसी से क्रुद्ध होकर जो कविता लिखी थी उसकी प्रथम पक्ति यह थी

“कलि कुटिल जीव तुलसी भये वालमीकि अवतार धरि ।”

आपने राम-भक्ति विषयक कविताएँ लिखी है । यह ब्रज भाषा में ही कविताएँ लिखते थे । आपने दो अष्टयाम भी बनाये, एक ब्रज भाषा में तथा दूसरा गद्य में । इनके गद्य और पद्य के दो उदाहरण देखिये

गद्य तब श्री महाराज कुमार प्रथम श्री वशिष्ठ महाराज के चरन छुड़ प्रनाम करत भए । फिर अपर बूढ़ समाज तिनको प्रनाम करत भए । फिर श्री राजाधिराज जू को जोहार करिकै श्री महेन्द्रनाथ दशरथ जू के निकट बैठत भए ।

पद्य .

अवधपुरी की सोभा जैसी । कहि नहिं सकाहिं शेष श्रुति तैसी ॥
रचति कोट कलधौत सुहावन । विविध रंग मति अति मनभावन ॥
चहुँ दिसि विपिन प्रमोद अनूपा । चतुर बीस जोजन रस रूपा ॥
सुदिसि नगर सरजू सरि पावनि । मनिमय तीरथ परम सुहावनि ॥
बिगसे जलज, भृंग रस भूले । गुजत जल समूह दोउ कूले ॥
परिखा प्रति चहुँ दिस लसति, कचन कोट प्रकाश ॥
विविध भाँति नग जग भगत, अति गोपुर पुर पास ॥

—‘हिन्दी साहित्य का इतिहास’ रामचन्द्र शुक्ल पृष्ठ-१४८

प्राणचन्द चौहान : आपने सवत् १६६७ में सवाद रूप नाटक की शैली में रामायण महानाटक की रचना की । कविता का नमूना देखिए :

कातिक मास पच्छ उजियारा । तीरथ पुन्य सोम कर वारा ॥
बा दिन कथा कीन्ह अनुमाना । शाह सलेम दिलीपति थाना ॥
सवत् सोरह सैं सत साठा । पुन्य प्रगास पाय भय नाठा ॥
जो सारद माता कर दाया । बरनों आदि पुरुष की माया ॥
जैहि माया कह मुनि जग मूला । ब्रह्मा रहे कमल के फूला ॥
निकसि न सक माया कर बांधा । देवहु कमल नाल के राँधा ॥
आदि पुरुष बरनों केहि भाँती चाँद सुरज तहँ दिवस न राती ॥
निरगुन रूप करै सिव ध्याना । चार वेद गुन जोरि बखाना ॥
तीनों गुन जानै ससारा । सिरजै पालै भेजनहार ॥
श्रवन बिना सौ अस बहुगुना । मन में होई सु पहले सुना ॥
देव सब पै आहि न आँधी । अन्धकार चोरी के साथी ॥

तेहिकर दहूँ को करै वषाना । जिहि कर मर्म वेद नहि जाना ॥

माया सीव भो कोउ न पारा । शँकर पँवरि बीच होई हारा ॥

—हिन्दी साहित्य का इतिहास—रामचन्द्र शुक्ल-पृष्ठ १४६

हृदयराम हृदयराम जी कृष्णदास जी के सुपुत्र थे । यह पंजाब के रहने वाले थे और आपने भाषा हनुमन्नाटक की रचना की है । इस ग्रन्थ की भाषा परिमार्जित है और उसमें काव्य-कला का सौन्दर्य भी विद्यमान है । प्रधानतया कविता और सवैयो का कवि ने प्रयोग किया है । सवाद बहुत ही रोचक बन पड़े हैं । गोस्वामी तुलसीदास जी ने समय की प्रचलित पद्धतियों को अपनाया परन्तु रूपक की दिशा में उनकी प्रतिभा का प्रसार न हो सका । राम-साहित्य की उस कमी की पूर्ति हृदयराम जी ने भाषा हनुमन्नाटक की रचना करके की । इस नाटक की कविता देखिए

देखन जौ पाऊँ तो पठाऊँ जमलोक हाथ,
दूजौ न लगाऊँ, वार करौँ एक कर को ।
मोजि मारौँ उर ते उखारि भुजदँग, हाड़
तोरि डारौँ बर अबिलोकि रघुबर को ।
कासौँ राग द्विज को, रिसात भररात राम ॥
अति थहरात गात' लागत है धरको ।
सीता को संताप भेटि प्रगट प्रताप कीनो ॥
को है वह आप चाप तोरयो जिन हर को ।

×

×

×

एहो हनू ! कह्यौ श्री रघुबीर कछु सुधि है सिय की छिति माँही ?
है प्रभु लंक कलंक बिना सुबसै तहँ रावन बाग की छाँही ॥
जीवित है ? कहिवेई को नाथ, सु क्यों न मरी हमतें बिघु राही ?
प्रान बसै पद पकज में जम आवत है पर पावत नाहीं ॥

—हिन्दी साहित्य का इतिहास—रामचन्द्र शुक्ल-पृष्ठ १५०

राम-काव्य-धारा का प्रवाह उस प्रकार न हो सका जिस प्रकार कृष्ण-काव्य-धारा का हुआ । इसके अन्य कारण हैं तो-हो परन्तु सबसे प्रधान कारण यह था कि तुलसी की सर्वतोमुखी प्रतिभा का जगमगाता हुआ सूर्य साहित्य के क्षेत्र में इतना प्रकाश लेकर आया कि उसके अन्दर छोटे-मोटे तारागण तो क्या चन्द्रमाओ को भी विलीन हो जाना पड़ा । इसलिए सौ-डेढ़-सौ वर्ष तक कोई अन्य प्रतिभा सम्पन्न कवि रामचरित को लेकर सिर ऊँचा नहीं कर सका । विक्रम की १६ तथा २० वीं शताब्दी में बाबा रामचरणदास और रघुनाथ दास इत्यादि ने कुछ सुन्दर रचनाएँ लिखी ।

कृष्ण-भक्ति शाखा के प्रभाव में आकर आगे राम-भक्ति शाखा में भी

शृंगार की भावना ने प्रवेश किया। इसके प्रवर्तक रामचरणदास जी हैं जिन्होंने पति-पत्नी भाव की उपासना प्रचलित की। इनकी शाखा का नाम 'स्वसुखी' शाखा पड़ा। अपने मत के प्रचार के लिए आपने बहुत से कल्पित ग्रन्थों को प्राचीन कहा और उनमें से एक ग्रन्थ 'कोशल खण्ड' के आधार पर रासलीला का भी प्रारम्भ राम से ही माना। उसका मत है कि राम ९९ रास कर चुके थे। केवल एक ही रास शेष थी और उसी के लिए कृष्ण को अवतार लेना पड़ा।

चिरान-छपरा निवासी जीवाराम जी ने रामचरणदास जी के 'पति-पत्नी-भाव' को 'सखी भाव' में बदलकर और व्यापक बना दिया। इनकी शाखा का नाम 'तत्सुखी शाखा' पड़ा। अयोध्या निवासी युगलानन्यशरण ने इस शाखा का प्रसार और प्रचार किया। इन राम भक्तों ने 'चित्रकूट को वृन्दावन के 'कुज-वनो' की सजा प्रदान की। अयोध्या में यह रसिक पथ आज भी मौजूद है।

इस प्रकार राम के पुनीत चरित्र को उनके ही भक्तों द्वारा जहाँ एक ओर आदर्श की पराकाष्ठा पर ले जाया गया वहाँ दूसरी ओर कलकित करके घृणा की सामग्री भी बना दिया गया। परन्तु इससे तुलसी का वह व्यापक प्रभाव नष्ट न हो सका। राम भक्तों में जो स्थान तुलसी का है वह 'पति-पत्नी-भाव' या 'सखी भाव' रखने वाले भक्तों का कदापि नहीं हो सकता।



कवि या लेखक अपने साहित्य की रचना के लिए जिस आधार को खोजता है वह या तो काल्पनिक होता है, जिसे कवि या लेखक स्वयं अपनी कल्पना से बढ़ता है, या वह पौराणिक अथवा ऐतिहासिक होता है, जिसमें वह अपना कहीं-कहीं पर कलात्मक पुट देकर आगे बढ़ता है, परन्तु इस दूसरे प्रकार के आधार से कवि की कल्पना को उतनी स्वतन्त्रता नहीं होती जितनी प्रथम प्रकार के आधार से प्राप्त होती है। इस आधार के अन्दर निम्नलिखित वस्तुएँ व्यक्ति खोजता है।

१. कथा।

२. कथा के पात्र।

३. पात्रों में भरने के लिए वह बात जो कवि या लेखक कहना चाहता है।

गोस्वामी तुलसीदास ने अपने काव्य के आधार-स्वरूप किसी काल्पनिक गाथा को मान्यता न देकर भारतीय वातावरण में आदि कवि वाल्मीकि द्वारा प्रस्तुत राम-गाथा को ही अपनाया। पात्रों के रूप में राम उनका नायक बना और रामायण के अन्य पात्र अपने अपने स्थान पर आ गये। अब रही सिद्धान्तों की बात या कवि की उन पात्रों में भरने वाली सामग्री की बात, तो वह हम तुलसी की जिस विचारधारा का इस पुस्तक के दूसरे अध्याय में उल्लेख कर चुके हैं, वही कवि ने सफलतापूर्वक उनके अन्दर अपने कलात्मक चमत्कार द्वारा भरी।

राम-कथा को आदिकवि के पश्चात् सस्कृत के बहुत से कवियों ने अपने काव्य-स्वरूपों में अपनाया है। बहुत से काव्यों तथा नाटकों की रचना राम को ही लेकर हुई है। प्राकृत-साहित्य में भी राम गाथा को एकदम छोड़ नहीं दिया गया। राम-गाथा का उल्लेख हमें सुमात्रा, जावा, कम्बोडिया इत्यादि के लोक नाटकों में भी मिलता है।

नाना पुराण, वेद, आगम सम्मत रामकथा को लेकर गोस्वामी तुलसीदास

ने अपने काव्य की भाषा में रचना की। गोस्वामी जी ने मानस की रचना में पुराण, वेद और आगमों के अतिरिक्त मिलने वाले अन्य काव्य, नाटक, चम्पू तथा इतिहास से भी सहायता ली है। फिर इनके अतिरिक्त कवियोंचित्त साहित्यिक पुटे भी उसमें कम नहीं हैं। मर्यादा के अन्दर रहकर कवि ने कल्पना की उड़ानों के भी बन्धन खोले हैं।

मानस में मूल कथा राम की ही है परन्तु कई आनुषंगिक कथाएँ भी उसमें हैं। ये सब कवि ने उक्त ग्रन्थों से ले ली हैं। उक्तियों के लिए आपने पूर्ववर्ती कवियों की रचनाओं से सहायता ग्रहण की है। मूल कथा के क्रम में कहीं-कहीं भेद होने पर भी कथा आद्योपान्त वाल्मीकि द्वारा दी गई ही कथा है।

वाल्मीकि रामायण में राम को विष्णु का अवतार माना गया है। बालकाण्ड में ब्रह्मा आदि देवता विष्णु को लोक कल्याण के लिए नियुक्त करते हैं। विष्णु इसीलिए दशरथ को अपना पिता बनाते हैं। इसी प्रकार राम में विष्णु का समावेश वाल्मीकि ने अन्यत्र भी कई स्थलों पर किया है। परन्तु इन साकेतिक प्रयोगों को विद्वान लोग कम महत्त्व देकर वाल्मीकि द्वारा चित्रित राम के चित्रण में भगवान् की स्थापना न करके केवल एक आदर्श पुरुष की ही स्थापना करते हैं। आर्य सभ्यता का प्रतीक राम वाल्मीकि ने अपने काव्य में चित्रित किया था। उनका राम महान् मानव हो सकता है परब्रह्म राम नहीं। लेकिन गोस्वामी तुलसीदास का राम परब्रह्म राम था। इस समय निर्गुण विचारधारियों ने जनता की आस्था को राम के ईश्वरीय स्वरूप से हटा दिया था। इसीलिए तुलसीदास जी वाल्मीकि की भाँति बीच का मार्ग ग्रहण नहीं कर सकते थे। तुलसी ने परात्परब्रह्म राम की नर लीलाओं को लेकर मानस की रचना की। यह प्रेरणा गोस्वामी तुलसीदास को वाल्मीकि रामायण से न मिलकर अध्यात्म रामायण से मिली। वाल्मीकि के नर-श्रेष्ठ राम में इस प्रकार तुलसीदास ने ईश्वरत्व की स्थापना की और जनता के बीच निर्गुण पथियों की फैली सगुण के प्रति अघकारपूर्ण भावना को उखाड़ फेंकने का सफल प्रयास हुआ।

तुलसी साहित्य के आधारों में हम वाल्मीकि रामायण तथा अध्यात्म रामायण को प्रधान रूप से पाते हैं। कथा प्रवाह इन्हीं दो आधारों को लेकर चलता है परन्तु यत्र-तत्र कुछ उक्त दोनों ग्रन्थों से मुक्त प्रसंग भी मिलते हैं जिनकी प्रेरणा कवि को हनुमन्नाटक, प्रसन्न राघव इत्यादि ग्रन्थों से मिली है। जनकपुर में जनक-वाटिका में राम और सीता का साक्षात्कार इसी प्रकार की घटना है, जिसने काव्य को चार चाँद लगा दिए हैं। इसी प्रकार के अन्य बहुत से स्थल हैं। वन-पथ में नर-नारियों का राम, लक्ष्मण और सीता को देखकर वर्णन करना भी कवि की मौलिकता के ही द्योतक है। कथा में बहुत से सवाद मौलिक हैं। रामचरित की परम्परा में कवि लिखता है:

व्यास आदि कवि पंगव नाना, जिन्ह सादर हरि सुजस बखाना ।

चरन कमल बन्दहुँ तिन्ह केरे पुरवहुँ सकल मनोरथ मेरे ।

राम के स्वरूप का चित्रण कवि ने पौराणिक ढंग से ही किया है । श्वेता-श्वर उपनिषद, निनारदोपनिषद और श्रीमद्भगवद्गीता के बहुत से श्लोकों का कविता बद्ध उल्था भी हम देखना चाहें तो मानस में मिल सकता है । तुलसी ने तो प्राचीन काव्यों का सार तत्व ही मानस में भरने का सफल प्रयास किया है । विष्णु पुराण में वाल्मीकि रामायण के तो बहुत से तत्वों को ज्यो-के-त्यो भाषा बदलकर रख दिया गया है । यह सब कवि की योग्यता तथा सर्व विचार समन्वय की क्षमता के द्योतक हैं । यहाँ यदि कुछ विद्वान् यह समझ बैठे कि गोस्वामीजी ने उक्त ग्रन्थों के भावों इत्यादि की चोरी करके अपने ग्रन्थ की रचना की है, तो यह विचार बहुत ही सकुचित दृष्टिकोण का द्योतक होगा । तुलसी का अध्ययन बहुत व्यापक था और समन्वय की भावना उसके अन्दर महान् थी । वह अपने युग की फैली हुई धार्मिक विषमता को समाप्त करके एक ऐसी धारा प्रवाहित करना चाहते थे कि जिसमें सब छोटी मोटी धाराएँ आकर विश्राम कर सकें ।

तुलसी ने जो कृष्ण भी प्राचीन ग्रन्थों में पढ़ा और गुना उसे अपने विचारों तथा भावनाओं में सँजोकर अपने साहित्य में भर दिया । यही एक सफल कलाकार की प्रतिभा की चरम सफलता है । जहाँ कहीं की जो भी उक्ति उन्हें रुची वह उन्होंने अपनी बना ली और अपने साहित्य में उसे सँजोकर काव्यात्मक रूप दे दिया । यह सब गोस्वामी जी ने चोरी की नीयत से न करके जान बूझकर किया है । परम्परा में प्राप्त राम-कथा को कवि ने अपनाया है और उसमें जो कुछ भी सामग्री उसे मिली है जटाने का प्रयास किया है । सनातन धर्म के सिद्धान्तों का प्रतिपादन ही उनका साहित्य है । तुलसी साहित्य में भारतीयता का प्रतिपादन विशेष रूप से मामने आता है । तुलसी ने अपने साहित्य में जो कुछ भी कहा है वह भारतीय वातावरण में पहिले से मौजूद था, उसी का प्रतिपादन तथा स्पष्टीकरण उनका साहित्य है ।

कथा की परम्परा • राम कथा सर्वप्रथम शिव ने कृष्णभक्त ऋषि से सुनी थी । सनकादि ऋषियों ने भी यह कथा कृष्णभक्त ऋषि से ही सुनी थी । यही कथा शिव ने लोमश मुनि से कही । फिर लोमश मुनि ने यह कथा काग-भुशुण्डी को सुनाई । कागभृशुण्डि से यह कथा याज्ञवल्क्य से सुनी •

‘तेहि सन जागबलिक पुनि पावा’

कथा की इस परम्परा का उल्लेख गोस्वामी तुलसीदास ने मानस में यत्र-तत्र किया है । इसी कथा को कवि ने अपने साँचे में ढाला है •

जगबलिक जो कथा सुहाई, भारद्वाज मुनिबरहि सुनाई ।

कहिहुँ सोइ सबाद बखानी, सुनहु सकल सज्जन सुखमानी ॥

मानस की कथा में चार ब्रवता है और चार ही श्रोता । जो कथा शिव ने पार्वती तथा कागभुशुण्डि ने गरुड को सुनाई थी वही भारद्वाज को याज्ञवल्क्य ने सुनाई और उसी कथा को अपने गुरु से गोस्वामी तुलसीदास ने सुनकर भक्तों के हेतु मानस की रचना की ।

गरुड विष्णु के साथ रहते थे और अत्यन्त ज्ञानी थे । एक दिन उन्हें भी अज्ञान ने घेर लिया । उन्होंने राम को मेघनाद के नागपाश में बंधा देखा तो भ्रम हुआ कि यह कैसे परब्रह्म राम है । अपना सदेह मिटाने के लिए वह काग-भुशुण्डि के पास पहुँचे ।

दूबरी ओर सती शिव के साथ राम को सीता के विरह में वन के अन्दर मानवोचित आचरण करती हुई देखती है । उसे भी भ्रम होता है । शिव तो अपने इष्टदेव का अभिवादन करके प्रसन्न होते हैं परन्तु सती का भ्रम नहीं टूटता । सती ने शिव पर अपना भ्रम प्रकट किया तो शिव ने समझाया परन्तु उसका भ्रम सब भी दूर न हुआ और वह राम की परीक्षा लेने के लिए सीता का वेश धारण करके उनके सामने-सामने चलने लगी । राम यह देखकर मन ही मन हँसे और -

जोरि प्रगति प्रभु श्वेत् न् प्रसन्नम् । पित्त समेत लीन् नित्य ज्ञानम् ॥

ऋद्धं ब्रह्मेति कर्तुं बृष क्तु । विपिन अकेलि फिस्तु केहि हेतु ॥

सीता का वेश धारण करके सती शिव के लिए ग्राह्य नहीं रही थी । सती को भी अपनी मूर्खता पर बड़ी श्लानि हुई और वह अपने पिता के यज्ञ में जाकर श्मश्रु हो गई, तथा फिर हिमालय के पार पार्वती के रूप में जन्म लिया ।

इसी प्रकार का भ्रम एक बार भारद्वाज ऋषि के मन में भी उत्पन्न हुआ जिसका निराकरण याज्ञवल्क्य ने किया ।

ये सब कथाएँ गोस्वामी तुलसीदास ने इसलिए दी हैं कि जिससे आम लोगो में राम के परब्रह्म होने के विषय में जो शकएँ उत्पन्न हो उनका राम-क्षणी लोग इन कथाओं को सुनकर निराकरण कर सकें ।

मानस में जहाँ भी ऐसे प्रसंग आये हैं कि पठकने को स्मरण के परब्रह्म होने में शक्य होने लगे तो गोस्वामी जी बड़ी पर उसे स्पष्ट करके कहते हैं कि यह तो नर-लीला के हेतु सब कुछ हो रहा है वरन् तो राम वास्तव में परब्रह्म है । जब गरुड, पार्वती और भारद्वाज को भ्रम हो सकता है तो साधारण लोगो की तो बात ही क्या है ?

परब्रह्म राम का ऋषट-मृग के पीछे चौकना, सीता की खोज में वन-वन विरहाकुल धूमना इत्यादि उनके परब्रह्मत्व को ठेस लगाते हैं, परन्तु कबि उन्हें अपने इष्टदेव की नर-लीला मात्र ही समझता है ।

सूरदास

महाकवि 'सूर' के जीवन-वृत्त की खोज करने के लिए जो सबसे पहला और विश्वस्त साधन उपलब्ध है वह उनकी अपनी रचनाएँ हैं और उन रचनाओं से जो अधूरी सूचनाएँ प्राप्त होती हैं, उनका सहारा लेकर जीवन-कथा को आगे बढ़ाया जाता है। यह अतः साक्ष्य है, जिससे सूर के जीवन की कुछ घटनाओं पर प्रकाश पड़ता है, और उनके जीवन के यत्र-तत्र कुछ पहलू उभर कर सामने आते हैं। इनके अतिरिक्त बाह्य साक्ष के अन्तर्गत पुष्टि सम्प्रदाय के उपलब्ध ग्रन्थ, सम-सामयिक कवियों की रचनाएँ, परम्परागत मान्यताएँ और जन-श्रुतियाँ आती हैं, जिनसे बहुत-सी मूल्यवान् सामग्री प्राप्त होती है। प्राचीन काल के कवियों की जीवन-गाथा का आद्योपान्त क्रमबद्ध ज्ञान प्राप्त करना बहुत कठिन है, क्योंकि उसे लिखने का प्रयास न तो स्वयं कवियों ने ही किया और न अन्य समकालीन लेखकों का ही ध्यान उस ओर गया। इसलिए जिस कवि का भी जीवन-वृत्त खोजना होगा, उसमें इसी प्रकार के अन्तः और बाह्यसाक्षों को लेकर काम चलाया जाएगा। सम्पूर्ण जीवन से परिचय प्राप्त करने के लिए उपलब्ध सामग्री बहुत-ही अपूर्ण है, और यही कारण है कि इसके आधार पर विद्वानों ने समय-समय पर जो निष्कर्ष निकाले हैं उनमें मतभेद पाया जाता है। अपर्याप्त अनुशीलन के फलस्वरूप निर्धारित निष्कर्षों से और सम्भावना ही क्या की जा सकती है ?

वक्ष-परिचय 'सूर' और अष्टछाप के कवियों तथा उनकी रचनाओं पर विद्वानों ने खोज की है और 'सूर' के जीवन पर प्रकाश डाला है।^१ यह जो कुछ

१. १९४३ ई० डा० मुन्शीराम शर्मा — 'सूर-सौरभ' ।

१९४७ ई० डा० दीनदयाल गुप्त — 'अष्टछाप और वल्लभ-सम्प्रदाय' ।

१९४६ ई० डा० ब्रजेश्वर वर्मा — 'सूरदास' ।

१९४८ ई० प्रभुदयाल मीतल — 'सूर-निर्णय' ।

डा० पीताम्बर दत्त बड़त्थवाल — 'सूरदास-जीवन सामग्री' । (सम्पादक — डा० भागीरथ मिश्र) ।

गो० श्री हरिरायजी — 'सूरदास की वार्ता', लीला भावनावाली, 'चौरासी वैष्णवन की वार्ता' (स० श्री द्वारकादास पारीख), 'कीर्तन पदावली' ।

भी प्रकाश डाला गया है इसमें काफी खोजपूर्ण ढंग से विद्वानों ने कार्य किया है परन्तु उनके निष्कर्ष एक मत नहीं बन सके ।

महाकवि 'सूर' की जीवन-गाथा-सम्बन्धी सबसे अधिक सामग्री हमें 'चौरासी वार्ता' और 'अष्ट सखान की वार्ता' से उपलब्ध होती है । 'चौरासी वार्ता' की ८१ वीं और अष्ट सखान वार्ता की पहली वार्ता में 'सूर'-सम्बन्धी सामग्री मिलती है । इन दो पुस्तकों के अतिरिक्त अन्य ग्रन्थों तथा अन्त साक्षों से मिलने वाली सामग्री बहुत कम है, इसलिए जो जीवनी हम प्रस्तुत करेंगे वह प्रधानतया इन्हीं दो वार्ताओं पर आधारित होगी । यहाँ-वहाँ जो खोजपूर्ण सामग्री अन्य किसी साक्ष से उपलब्ध होगी, उसका निर्देश भी साथ-साथ करते चले जायेंगे ।

'चौरासी वार्ता' से महाकवि 'सूर' के पूर्वज, माता-पिता, जन्म स्थान, जाति इत्यादि का कोई ज्ञान नहीं होता । वार्ता में समय और सन्-संवत् इत्यादि का भी कहीं पर निर्देश नहीं किया गया । 'सूर' के जीवन की महत्वपूर्ण घटनाओं का काल-निर्णय हमें वार्ता में नहीं मिलता । जन्म से लेकर सूरदासजी के आगरा-मथुरा के बीच गऊघाट पर आकर रहने तक के विषय में कुछ नहीं कहा गया । वार्ता की कथा उसी समय से प्रारम्भ होती है, जब सूरदास जी गऊघाट आकर बसे । जब सूरदास जी गऊघाट पर रहते थे तभी एक दिन श्री वल्लभाचार्य जी वहाँ आये । सूरदास जी की उनसे भेंट हुई । इस समय सूरदास जी साधु-वेष में रहते थे । सूरदास जी वल्लभाचार्य जी के दर्शनार्थ उनके पास गए और उन्हें अपना बनाया हुआ एक पद गाकर सुनाया । यह पद वल्लभाचार्य को बहुत प्रिय लगा और उन्होंने 'सूर' को अपना शिष्य बना लिया । साथ ही श्री वल्लभाचार्य ने 'सूर' को श्रीमद्भागवत को गेय पदों में करने का आदेश दिया ।

महाकवि 'सूर' का स्वर बहुत मीठा था । और उनकी पद-रचना भी वैसी ही मधुर थी । वल्लभाचार्य 'सूर' पर इतने मुग्ध हुए कि उन्हें अपने श्री नाथ जी के मन्दिर की कीर्तन-सेवा सौंप दी । संवत् १५७६ में इस मन्दिर को पूरनमल खत्री ने गोवर्द्धन पर्वत पर बनवाया था । श्री वल्लभाचार्य जी के सम्पर्क में आकर सूरदास जी के जीवन की धारा ही बदल गयी । उनकी कविता-शक्ति को एक व्यापक विषय मिल गया और वह था भी उनकी प्रतिभा के अनुरूप ही । सूरदास ने जिन सहस्रो पदों की रचना की है, उनकी प्रेरणा श्री वल्लभाचार्य से प्राप्त कर यह गऊघाट का साधारण गायक साधु महाकवि 'सूर' बन गया ।

'सूर' के गऊघाट पर आने से पूर्व की गाथा अप्राप्य है । उसके विषय में हरिराय जी ने भाव-प्रकाश में लिखा है कि सूरदास जी का जन्म स्थान दिल्ली के पास एक ग्राम सीही है । 'भाव-प्रकाश' के आधार पर आपके पिता सारस्वत ब्राह्मण थे । इनके परिवार की दशा बहुत गरीबी की थी । यह अपने पिता के

चौथे पुत्र थे, जन्मान्ध । बाल्यावस्था में ही इन्होंने घर त्याग दिया था और वहाँ से चार मील की दूरी पर जाकर एक पीपल के वृक्ष के नीचे रहने लगे थे । यही पर इनके अठारह वर्ष व्यतीत हुए । फिर यह यहाँ से गऊघाट पर चले गए । हरिराय-कृत 'भाव-प्रकाश' का रचना-काल 'सूर' की मृत्यु के लगभग १०० वर्ष पश्चात् माना जाता है । इतने लम्बे काल तक 'सूर' के जीवन की वह गाथा जिससे पुष्टिमार्गी भक्त लोगो का कोई सम्बन्ध ही नहीं रहता, अपने सही रूप में प्रचलित रही होगी, यह बात भ्रामक है । हरिराय जी की खोज के बावजूद भी यह सूचना गलत हो सकती है ।

जाति हरिराय जी ने सूरदास को सारस्वत ब्राह्मण माना है, जिसका समर्थन अन्त साक्ष से नहीं होता । 'साहित्य-लहरी' के निम्नलिखित पद देखिए, जिनका उल्लेख प्रायः सभी इतिहासकारों ने किया है :

‘प्रथम ही प्रथु-जाग तें भें प्रगट अद्भुत रूप ।

ब्रह्मराव बिचारि ब्रह्मा राखु नाम अनूप ॥

 + + +

तासु वस प्रसंस में भौ चन्द चारु नवीन

तासु वस अनूप भौ हरचन्द अति विख्यान ।

 + + +

आगरे रहि गोपचल में रह्यौ ता सुत बीर ।

पुत्र जनमे सात वाके महा भट गभीर ॥

 + + +

भयौ सातों नाम सूरज चन्द मन्द निकाम ।

सो समरि करि साहि सों, सब गये विधि के लोक ।

रह्यो सूरज चांद दृग तें हीन भरि-भरि सोक ॥

 + + +

प्रबल दच्छिन विप्र-कुल तें शत्रु ह्वैं है नास ।’

यह पद सूरदास जी के जीवन पर प्रकाश डालता है । ‘प्रथु जाग’ कुछ प्रतियो में ‘प्रथ-जागत’ लिखा हुआ भी मिलता है, जिसके आधार पर ‘सूर’ को भाट मान लेना अधिक कठिन नहीं । परन्तु प्रो० मुन्शीराम जी के मतानुसार यह लेख ‘प्रथु-जाग’ अर्थात् ‘प्रथु का यज्ञ’ ही है । इसके अनुसार ‘सूर’ की वंश परम्परा आदि पुरुष ‘ब्रह्मराव’ से स्थापित होती है और उनका जन्म पृथु के यज्ञ से हुआ था । ‘चन्द’ कवि का जन्म भी इसी वंश में हुआ । प्रो० मुन्शीराम जी इसे ब्राह्मण वंश मानते हैं । चन्द के वंश में हरचन्द ने जन्म लिया, जिनके सात पुत्र हुए । ये सभी एक-दूसरे से बलवान् थे । ये अपने पिता के साथ आगरा के निकटवर्ती गोपाचल में रहा करते थे । ‘सूर’ इन सब में छोटे थे । कहते हैं, इनके छ. बड़े भाइयो की मृत्यु मुसलमानों के साथ युद्ध में हुई और अकेले यही

अन्धे होने के कारण बच गए। भाइयों की मृत्यु से दुखित होकर एक दिन यह कुएँ में गिर पड़े। परन्तु कहावत प्रचलित है कि इस कुएँ से इन्हें स्वयं कृष्ण भगवान् ने बाहर निकाला और आश्वासन दिया कि उनके भाइयों के सहार-कर्ताओं का विनाश एक दिन दक्षिण के एक ब्राह्मण-कुल द्वारा होगा। उपर्युक्त पद की अन्तिम पंक्ति में इस भाव का आभास मिलता है। दक्षिण के विप्र-कुल से उनका अभिप्राय 'पेशवा-वंश' से है। मिश्रबन्धु तथा आचार्य रामचन्द्र शुक्ल इत्यादि इतिहासकार इसे प्रक्षिप्त मानते हैं। पेशवा लोग इतिहास में आते ही 'सूर' से २०० वर्ष बाद हैं। उनके पहले से 'सूर' द्वारा निर्देश किया जाना युक्तिसंगत नहीं ठहरता। परन्तु प्रो० मुन्शीराम इसे प्रामाणिक कहते हैं।^१ उनका कहना है कि दक्षिण के विप्र-कुल का अर्थ पेशवाओं से जोड़ना गलत है। 'सूर' का अभिप्राय दक्षिण के विप्र-कुल से श्री वल्लभाचार्य से रहा होगा और शत्रुओं का अभिप्राय उनके भाइयों का विनाश करने वाले मुसलमानों से न होकर भक्ति में बाधा उत्पन्न करने वाले काम, क्रोधादि से होगा। 'सूर' के इस पद में सूर के पितामह और सातों भाइयों के नाम मिलते हैं परन्तु पिता का नाम नहीं मिलता। कहते हैं कि उनके पिता ने अपने पुत्रों की मृत्यु हो जाने पर मुसलमान धर्म ग्रहण कर लिया था। यह धर्म परिवर्तन, यह सत्य है कि बलात् हुआ, परन्तु सूरदास जी इसे घृणित कार्य समझते थे। इसी घृणा के फलस्वरूप उन्होंने इस पद में अपने पिता के नाम का उल्लेख नहीं किया।^२

'साहित्य-लहरी' का यह पद प्रक्षिप्त मालूम होता है, क्योंकि यदि यह पद स्वयं 'सूर' का लिखा हुआ होता तो कोई कारण नहीं था कि इस प्रमाण का प्रभाव वार्ता पर न पड़ता। वार्ता में मिलने वाली कथा से यह बिलकुल मेल नहीं खाता। हो सकता है कि इस पद की रचना किसी ने बाद में करके इसे ग्रन्थ में जोड़ दिया हो, परन्तु बाद में जोड़ी हुई होने के कारण इसे अप्रामाणिक कह देना उचित नहीं। बहुत-सी सत्य बातें काफी दिन तक किवदन्तियों के रूप में चल-कर फिर पुस्तक के रूप में सामने आती हैं। 'सूर' को चन्दभट्ट का वंशज 'भविष्य पुराण' ने भी माना है।^३

इस प्रकार सूरदास जी की जाति के विषय में दो मत निर्धारित हुए, एक उन विद्वानों का जो 'साहित्य-लहरी' को आधार मानकर चलते हैं। और दूसरा उनका जो 'चौरासी वैष्णवन की वार्ता' 'भक्तमाल की टीका' और 'भक्ति विनोद'

१. 'सूर-सौरभ' प्रथम भाग पृ० ३२

२. वही पृ० १५।

३. सूरदास इतिज्ञेय कृष्णलीलाकर कवि।

शम्भुवैचन्द्र भट्टस्य कुले जातो हरिप्रिय।।

'प्रतिसर्ग पर्व' तीसरा भाग, अध्याय २२, श्लोक ३०।

मियाँसिह कृत को आधार मानते हैं। प्रथम मतावलम्बी सूरदास को भाट मानते हैं, परन्तु इन माननेवालों की संख्या बहुत कम है। प्रो० मुन्शीराम इस पद को तो प्रामाणिक मानते हैं परन्तु सूरदास को भाट मानने में उन्हें आपत्ति है। वह 'सूर' को ब्राह्मण मानते हैं। दूसरे मतावलम्बी सूरदास को सारस्वत ब्राह्मण मानते हैं। एक अन्य मत चन्द्रबली पान्डेय का भी है, जिसके अनुसार सूरदास जी जाट ठहरते हैं। अपने मत की पुष्टि में आपने, सूरसागर का निम्नलिखित पद उद्धृत किया है :

हरिजू ! हों यातें दुख-पात्र ।

श्री गिरिधरन-चरन रति ना भई तजि विषया रस मात्र ।

+ + +

हृदय कुचोल काम-भू-तृषणा-जल-कलमल है पात्र ।

ऐसे कुमति जाट सूरज को प्रभु बिन कोउ न धात्र ॥

उक्त तीनों मतों के अनुसार सूरदास जी का भाट, ब्राह्मण और जाट होना माना जाता है। किसी निश्चित एक मत पर अभी तक विद्वान् नहीं आ सके हैं, परन्तु फिर भी अधिकांश विद्वानों के मतानुसार सूरदास जी ब्राह्मण ही ठहरते हैं।

पिता : सूरदास जी की जाति के ही समान उनके पिता के नाम के विषय में भी निश्चयात्मक रूप से कुछ नहीं कहा जा सकता। 'साहित्य लहरी' में पूरी वशावली देने पर भी कवि ने पिता के नाम का उल्लेख नहीं किया। कुछ स्थानों पर सूरदास के पिता का नाम 'रामचन्द्र' या 'रामदास' उल्लेख किया गया है। अबुलफजल के 'आइने-अकबरी' में एक दरबारी गवैये रामदास और उनके पुत्र सूरदास का जिक्र है, परन्तु इनका सम्बन्ध महाकवि 'सूर' से जोड़ना भ्रामक है। 'चौरासी' वार्ता में एक बार 'सूर' और अकबर के मिलने का तो उल्लेख है परन्तु इसका अर्थ यह कदापि नहीं की वह कभी अकबर के दरबारी गवैये रहे थे। इसके अतिरिक्त 'सूर' के पिता और उनके नामों का कहीं कोई उल्लेख नहीं मिलता, इसलिए यह अज्ञात ही है।

सूर की जन्मान्धता. 'सूर' जन्माध थे या नहीं, इस विषय में विद्वानों में बड़ा मतभेद पाया जाता है। 'भाव प्रकाश' में सूर के अन्धे होने का उल्लेख मिलता है, परन्तु 'वार्ता' में कहीं भी उनके प्रारम्भिक जीवन में अन्धा होने का जिक्र नहीं आता। उनकी अकबर से भेंट होने और मृत्यु के समय उनके अन्धा होने का उल्लेख है। गऊघाट पर जब उनकी वल्लभाचार्य से भेंट हुई तो वहाँ उनके अन्धा होने का उल्लेख नहीं है।^१ 'सूर' की कविता को पढ़ने से भी यह

१. 'तब सूरदासजी श्री आचार्य जी महाप्रभून की दर्शन करिके आगे आय बैठे ।'
—चौरासी वैष्णव की वार्ता

ज्ञात होता है कि वह जन्मान्ध नहीं रहे होंगे। उनकी कविताओं में मिलने वाली बाल-क्रीडाओं का सजीव चित्रण, रंगों का वर्णन, उपमा-उत्प्रेक्षाओं का प्रयोग ऐसे है कि जिन्हें कोई लेखक बिना आँखों से देखे लिख नहीं सकता। सुनी-सुनाई बातों के आधार पर भला यह स्वाभाविक चित्रण सम्भव कहाँ जो सूर की कविता में आद्योपान्त मिलता है? इसलिए सम्भव यही है कि सूरदास प्रारम्भ में अन्धे नहीं रहे होंगे और जीवन के किसी काल में किसी कारशवश उनकी नेत्र शक्ति समाप्त हो गई होगी।

गृहस्थ : महाकवि 'सूर' ने गृहस्थ-जीवन व्यतीत किया अथवा नहीं, इसके विषय में दो मत प्रधान हैं। यदि 'भाव प्रकाश' के आधार को सत्य मान लिया जाय तो यह बाल्यकाल से ही विरक्त हो गये थे। परन्तु सूर-सौरभकार ने 'सूर' की रचनाओं के अन्त साक्ष के आधार पर 'सूर' को उनके प्रारम्भिक जीवन में गृहस्थी माना है। यह दूसरा मत निराधार-सा ही है, क्योंकि इसका कोई पुष्ट प्रमाण उपलब्ध नहीं। सूरदास वास्तव में बाल्यकाल से ही विरक्त रहे होंगे। सासारिक झझटों से जीवन के प्रारम्भिक काल में उन्होंने मुक्ति प्राप्त कर ली होगी। उनका प्रधान कार्य भगवद्-भजन और काव्य-रचना ही रहा होगा।

जन्म : महाकवि 'सूर' की जन्म-तिथि, रचना-काल, मृत्यु इत्यादि के विषय में न तो कुछ निश्चयात्मक सामग्री अन्त साक्ष से ही उपलब्ध होती है और न बाह्य साक्ष से ही। 'साहित्यलहरी' का पद न० १०६ 'सूर' के रचना काल के विषय में कुछ निर्देश करता है।^१ इसी प्रकार 'सूरसारावली' के १००३ छन्द में सूरदास की आयु का संकेत मिलता है।^२ आधुनिकतम इतिहासकारों ने इन्हीं दो आधारों पर सूरदास के जीवन-काल का उल्लेख किया है।

'साहित्य-लहरी' के पद न० १०६ में एक शब्द 'रसन' आता है जिसके अर्थ के विषय में साहित्यकारों में मतभेद है। उसका अर्थ कुछ विद्वान् शून्य (०) कुछ एक (१) और कुछ दो (२) लगाते हैं। इसी अर्थ के आधार पर 'साहित्य-लहरी' का रचना-काल स० १६०७, या १६२७ माना जा सकता है। 'सूर-सारावली' के आधार पर सूरदास जी की आयु ६७ वर्ष की निश्चित होती है। यहाँ कुछ विद्वानों का यह भी मत है कि महाकवि की पूरी आयु ६७ वर्ष न होकर

१. मुनि पुनि रसन के रस लेख ।

दसन गौरीनन्द कौ खिखि सुबल संवत् पेख ॥

नदनन्दन मास छै तें हीन तृतिथा, बार—

नदनदन जनम से है, बान, सुखआगार ॥

तृतीय रीछ, सुकर्म योग विचार सूर नवीन ।

नवनदन दास हित-साहित्यलहरी कीन ॥

२. गुरु प्रसाद होत यह दरसन सरसठि बरस प्रवीन ।

इस रचना को लिखते समय इतनी रही होगी। इन्ही विद्वानों का यह भी मत है कि 'मूर-सारावली' और 'साहित्य-लहरी' का रचना-काल लगभग एक ही रहा होगा और इनकी रचना कवि ने 'सूरसागर' के बाद की होगी। आचार्य रामचन्द्र शुक्ल तथा मिश्रबन्धु 'साहित्य-लहरी' का रचना-काल स० १६०७ मानते हैं और इसी के आधार पर सूरदास जी का जन्म-संवत् भी लगभग १५४० मानते हैं। मुशीराम जी 'रसन' शब्द का अर्थ दो लगाकर 'साहित्य-लहरी' का रचना-काल स० १६२७ मानते हैं। श्री महावीर सिंह गहलौत 'साहित्य-लहरी' का रचना-काल स० १६१७ मानते हैं। 'साहित्य-लहरी' में उसकी मृत्यु का समय वैशाख की अक्षय-तृतीया, रविवार, कृतिका नक्षत्र और सुकर्म योग लिखा है। गणित के आधार पर यह दिन स० १६०७ अथवा १६२७ की अपेक्षा १६१७ ही अधिक ठीक बैठता है। इसलिए हम 'रसन' शब्द का अर्थ एक मानकर 'साहित्य-लहरी' का रचना-काल स० १६१७ मानते हैं और उसके आधार पर सूरदास जी का जन्म-संवत् १५५० निश्चित होता है।

'साहित्य-लहरी' का रचना-संवत् १६१७ मानने से भी यह निश्चय नहीं हुआ कि 'मूर-सारावली' भी उसके साथ की ही रचना है। श्री महावीर सिंह जी गहलौत इन दोनों रचनाओं को समकालीन नहीं मानते। वह लिखते हैं, "हमें 'सारावली' का नाता 'लहरी' की रचना-तिथि से नहीं जोड़ना चाहिए और यह भी नहीं मानना चाहिए कि 'साहित्य-लहरी' कवि की अंतिम रचना है।" इस प्रकार महावीर सिंह जी गहलौत की यह धारणा फिर हमें सूरदास जी की जन्म-तिथि के विषय में अनिश्चित कर देती है और हमारा ऊपर का अनुमान भ्रामक हो जाता है। यहाँ यही मानकर आगे बढ़ना होगा कि महाकवि की जन्म-तिथि का कोई निश्चय अभी तक नहीं हो पाया है और जिन-जिन साहित्यकारों ने जिन-जिन सत्रों का निर्देश किया है वे सब अनुमान के ही आधार पर हैं। निश्चयात्मक ढंग से अभी कोई उल्लेख नहीं किया जा सकता क्योंकि निश्चित समय देने के लिए कोई निश्चित सामग्री उपलब्ध नहीं। इतिहासकारों की मान्यता के आधार भ्रामक सिद्ध होते हैं।

महाकवि की जन्म-तिथि मालूम करने के लिए दूसरा आधार पुष्टि-सम्प्रदाय का है। पुष्टि सम्प्रदाय में यह मत प्रचलित है कि सूरदास जी की आयु श्री बल्लभाचार्य से दस दिन कम थी^१। बल्लभाचार्य का जन्म-संवत् १५३५—वैशाख शु० ५ माना जाता है। इस मान्यता की पुष्टि में निम्नलिखित पद

१. सम्मेलन पत्रिका, पौष २००२।

२. 'सो सूरदास जी, जब श्री आचार्य जी महाप्रभु की प्राकट्य भयो है, तब इन की जनम भयो है। सो श्री आचार्य जी सो ये दिन दस छोटे हते।"

—“निज वार्ता”

मिलता है

प्रगटे भक्त शिरोमणि राय ।

साधव शुक्ला पंचमि ऊपर छद्, अधिक सुखदाय ॥

संवत् पंद्रह पैंतीस वर्षे 'कृष्ण' सखा प्रकटाय ।

करिहै लीला फेरि अधिक सुख मन मनोरथ पाय ॥

श्री वल्लभ, श्री विठ्ठल, श्री जी रूप एक दरसाय ।

'रसिकदास' मन आस पूरण ह्वै सूरदास भुव आय ॥^१

पुष्टिमार्ग की उक्त मान्यता के आधार पर महाकवि की जन्म-तिथि सवत् १५३५—वैशाख शु० ५ ठहरती है। कवि की यह जन्म-तिथि कम-से-कम विवादग्रस्त और कोरी अनुमानित प्रतीत नहीं होती। 'साहित्य-लहरी' और 'सूर-सारावली' से मिलने वाली सूचनाओं के आधार पर आनुमानिक मिति खड़ी करने से इसे मान लेना अधिक युक्ति सगत है। इस विषय में प्रमुदयाल जी मीतल का भी यही मत है।

सूरदास की आयु के सम्बन्ध में 'सूर-सारावली' के 'सरसठ बरस' के उल्लेख को सभी इतिहासकार मानते हैं कि ग्रन्थ लिखते समय कवि की आयु ६७ वर्ष रही होगी। परन्तु प्रो० मुशीराम जी शर्मा इस मत से सहमत नहीं। वह लिखते हैं "....प्रायः सभी आधुनिक विद्वानों ने यह निष्कर्ष निकाला है कि 'सूर-सारावली' बनाने के समय सूरदास जी की आयु ६७ वर्ष की थी। परन्तु 'सूर-सारावली' में आये हुए इस स्थान के प्रसंग और यहाँ इन दोनों पक्तियों को साथ मिलाकर पढ़ने से यह भाव नहीं निकलता।" प्रो० मुशीराम शर्मा का मत है कि जिस समय उन्होंने श्री वल्लभाचार्य से दीक्षा ली उस समय उनकी आयु ६७ वर्ष की थी। इसका अर्थ यह हुआ कि यह रचना 'सूरसागर' के बाद की न होकर उससे पहली है और 'सूरसागर' तथा अन्य बहुत से पदों की रचना इसके बाद हुई। आपके मत से सवत् १५८१ वि० में सूरदास जी की आयु ६७ वर्ष की थी। इस हिमाव से सूरदास जी का जन्म-सवत् १५१४ ठहरता है। महाकवि के जन्म के विषय में यह तीसरा मत है। परन्तु यह मत बहुत भ्रामक है। इसे मान्यता नहीं दी जा सकती। श्री वल्लभाचार्य जी की तीसरी यात्रा सवत् १५६७ के लगभग समाप्त हुई और यह सवत् प्रामाणिक है 'आचार्य' ने महाकवि को इसी सवत् में दीक्षा दी। इस समय आचार्य जी की आयु लगभग ३१ वर्ष की थी और सूरदास जी वल्लभाचार्य से केवल दस दिन छोटे थे, इसलिए उनकी आयु भी ३१ वर्ष की हुई। इस प्रकार प्रो० मुशीराम जी की मान्यता गलत ठहरती है।

श्यामसुन्दरदास जी सूरदास का जन्म-सवत् परम्परा के आधार पर १५२६

मानते हैं, परन्तु परम्परा का उल्लेख आपने नहीं किया, इसलिए इसे भी प्रामाणिक नहीं माना जा सकता।

हम सवत् १५३५ को सूर का प्रामाणिक जन्म-सवत् मानते हैं।

सूर का शरण-काल . महाकवि 'सूर' की मृत्यु के सम्बन्ध में अधिक मतभेद की गुजाइश नहीं है। प्रो० मुशीराम जी का मत कि सूरदास जी ने पुष्टिमार्ग ६७ वर्ष की आयु में अपनाया युक्ति सगत भी नहीं है और न ही कोई पुष्ट प्रमाण ही वह प्रस्तुत कर पाये है। हम इस मत को अप्रामाणिक मानते हैं। श्री वल्लभाचार्य ने अपनी तीसरी यात्रा समाप्त करके सवत् १५६७ के लगभग ही गृहस्थाश्रम ग्रहण किया और तभी अडैल से ब्रज जाते समय महाकवि को अपना शिष्य घोषित किया। इस प्रकार 'सूर' का शरण-काल सवत् १५६७ निर्विवाद रूप से मान लेने में कोई हानि नहीं।

सूर का मृत्यु-सवत् . जन्म-सवत् की ही भांति महाकवि का निधन-सवत् भी अभी तक सदिग्ध ही बना हुआ है। किसी निश्चित सवत् को निर्विवाद और प्रामाणिक रूप से नहीं माना जा सकता कि उस सवत् में 'सूर' की मृत्यु हुई। 'वार्ता' से पता चलता है कि सूरदास जी का निधन विट्ठलदास जी के ही जीवन-काल में हुआ। विट्ठलदास जी ने स्थायी रूप से ब्रज-वास सवत् १६२८ में ग्रहण किया था और उनका मृत्यु सवत् १६४२ माना जाता है। इससे यह सिद्ध हुआ कि महाकवि 'सूर' का मृत्यु सवत् १६२८ और १६४२ के बीच में कभी हुई होगी। 'ब्रज-भारती' वर्ष ५, अंक १ में प्रकाशित श्री द्वारिका दास पारीख के लेख 'हमारे सूर' में सूरदास जी का सवत् १६४० के माघ शु० २ तक जीवित रहना प्रामाणिक माना गया है। इसकी पुष्टि आपने अन्तःसाक्ष से की है। 'काँकरोली का इतिहास' में उनकी मृत्यु का सवत् १६२० लिखा गया है। पुष्टि-सम्प्रदाय के लोग पहले सवत् १६२० को ही उनका मृत्यु-सवत् मानते थे, परन्तु अब वे भी सवत् १६४० ही उनका निधन-सवत् मानते हैं। हमारा भी मत इसके विषय में यही है कि उनका निधन लगभग सवत् १६४० में ही हुआ होगा।

विरक्त-स्वामी सूरदास गोसाईं वल्लभाचार्य जी के सम्पर्क में आने से पूर्व एक विरक्त साधु थे। मुक्त सन्यासी का जीवन व्यतीत करते थे और विनय-पदों की रचना तथा गान करते थे। हरिराय जी ने आपकी विरक्त-भावना पर बाल-काल से ही प्रकाश डाला है। वह किशोरावस्था में ही घर त्याग कर चले आये थे। 'सूर' के विरक्त जीवन का वास्तविक विकास तभी होता है जब वह गऊघाट पर आकर बस गए और यह विकास ३१ वर्ष की आयु तक चलता है। प्रो० मुशीराम शर्मा 'सूर' के उस रूप को शैव्यों के अधिक निकट पाते हैं, परन्तु 'वार्ता' में उनका वह रूप भी रामानन्दी ही वर्णित किया गया है। कवि के इस समय के लिखे गये पदों में दास्य-भावना प्रस्फुटित होती है। नवम् स्कन्ध की

राम-कथा भी इसी दास्य-भावना की देन है। ये पद उनके प्रारम्भिक जीवन की रचनाएँ हैं जबकि उन्होंने पुष्टिमार्ग ग्रहण नहीं किया था और वल्लभाचार्य जी से दीक्षा नहीं ली थी। सूरदास जी के कुछ सुन्दर विनय-पद मिलते हैं। इन पदों में विनय-भावना आज भी लहरे मारती है। दासभक्त के हृदयों को तरंगित कर देने की उनमें पूर्ण-शक्ति विद्यमान है।

एक पद देखिए

जा दिन मन पछी उड़ि जहै ।

ता दिन तेरे तन तरवर के सब पात झरि जैहैं ।

कहँ वह नीर, कहाँ वह शोभा, कहँ रंग रूप दिखैहैं ॥

जिन लोगन सों नेह करतु है तेहि देखि घिनैहैं ।

अजहुँ मूढ करो सत-संगति सन्तन में कुछ पैहैं ॥

नर बपु धरि जाने नहि हरि को जनम की मार जो खैहैं ।

‘सूरदास’ भगवंत-भजन बिनु वृथा सुजन्म गवैहैं ॥

‘सूर’ एक प्रतिभाशाली कवि थे, जिनकी इस विनय-सम्बन्धी दास्य-भावना से प्रेरित शक्ति को वल्लभाचार्य ने सख्य-भावना की ओर मोड़ दिया। आचार्य की प्रेरणा ने राधा-कृष्ण को इनका इष्टदेव बनाया और फिर अपने इष्टदेवों की मंगल-आरती में आपने ‘सूरसागर’ जैसा महान् ग्रन्थ समर्पित किया।

अकबर से भेंट महाकवि ‘सूर’ की अकबर से भेंट का उल्लेख हमें हरिराय जी की ‘वार्त्ता’ में मिलता है। ‘वार्त्ता’ के अतिरिक्त जनश्रुतियों में भी इस ओर संकेत किया गया है। अकबर धर्म का जिज्ञासु था। वह हिन्दू तथा मुसलमान, दोनों ही धर्मावलम्बी साधुओं का आदर करता था। अबुलफज्जल और फैजी के सम्पर्क से उसकी धर्म-प्रवृत्ति उदारता और सहिष्णुता को लेकर आगे चली। साथ ही कवि और गायक-कलाकारों से भेंट करने का उसे बेहद शौक था। ऐसी दशा में यह भेंट सम्भव ही जान पड़ती है। डॉ० दीनदयाल गुप्त ऐतिहासिक प्रमाणों के आधार पर अनुमानतः महाकवि ‘सूर’ से अकबर की भेंट का समय सन् १५७७ ई० या सन् १५७९ ई० मानते हैं। उनका अनुमान है कि या तो उनकी भेंट सन् १५७७ ई० की अजमेर-यात्रा से आने पर हुई होगी या फिर सन् १५७९ ई० की अजमेर-यात्रा से फतहपुर सीकरी जाते समय हुई होगी। हमें डाक्टर दीनदयाल गुप्त की पिछली तिथि अधिक ठीक प्रतीत होती है। कुछ विद्वान् इस भेंट का समय सन् १५६३ ई० बतलाते हैं। परन्तु इसका कोई विशेष आधार उपलब्ध नहीं और डॉ० दीनदयाल गुप्त का यह भी कथन है कि इस समय तक अकबर में धार्मिक वृत्ति पैदा ही नहीं हुई थी।

सूर का व्यक्तित्व—महाकवि ‘सूर’ के व्यक्तित्व की परख करने के लिए हमारे पास जो सबसे बड़ा साधन उपलब्ध है वह है उनकी रचना, ‘सूरसागर’ के सहस्रों पद। अतः साक्ष ही उनके व्यक्तित्व पर सबसे अधिक प्रकाश डालता

है। बाह्यपाश, 'वात्ता' दतकथाओ और किंवदन्तियों के आधार पर भी कुछ पहलुओं पर प्रकाश अवश्य पड़ता है, परन्तु वह सब भी उनके पदों में तिरोहित हो गया है।

महाकवि एक भावुक व्यक्ति थे। आपने अपने साहित्य में एक ही भाव को अनेक रूप दिये हैं और एक से एक में नवीनता का प्रसार किया है, जान डाल दी है। कवि की भावुकता, वात्सल्य और शृंगार के क्षेत्र में लौकिक-बधन तोड़कर बही है और उसके मुक्त प्रवाह में कौन ऐसा भावुक पाठक होगा जो वह न जाय और बहता-बहता परमानदी सागर में गोते न लगाने लगे? कवि भावुकता में अपने व्यक्तित्व को समाप्त कर देता है। कभी वह अपने को नद-यशोदे के रूप में देखता है तो कभी गोप-गोपी बन जाता है। भावना 'सूर' के शब्द-शब्द में व्याप्त है और उनकी कविता का प्रत्येक पद भक्ति भावना का वह छल छलाता हुआ कटोरा है जिसमें प्रेम-प्यासा पखेरू चोच डाले और फिर डाले।

भावना के साथ ही साथ कवि में कल्पना शक्ति का चरम विकास देखने को मिलता है। कवि में कल्पना की असीम उड़ान विद्यमान है और वह उनकी कविता में वह शक्ति पैदा कर देती है कि पाठकों के मन कल्पना के परो पर उड़ते हुए श्रीनाथ जी के आगम में पहुँच जाते हैं। उनकी वही कल्पना पाठकों को भगवान विष्णु का साक्षात्कार कराती है और भगवान से पाठकों की सख्यता स्थापित करती है। काव्य कल्पना का जो तीखा सौंदर्य हमें 'सूर' की कविता में उपलब्ध है वह अन्यत्र मिलना दुर्लभ है। सौंदर्य सम्बन्धी प्रायः सभी कल्पनाओं और अनुभूतियों को कवि ने अपनी सरस कविता में सँजो दिया है। अपने भगवान को कल्पना के आधार पर आपने अनेकों रूपों में वर्णित किया है और और उनकी यह अनेकरूपता ही भगवान के भक्तों के लिए सुगम मार्ग प्रदर्शित करती है। भक्त जिस ओर भी दृष्टि पसारता है, उसे उसका इष्टदेव सामने खड़े मुस्कराते दिखाई देते हैं। कवि ने कल्पना का वह सुन्दर साज सजाया है कि उसने अपने भगवान को जीवन के हर पहलू में स्थापित कर दिया है।

भक्त कवि 'सूर' के व्यक्तित्व में हमें भावना और कल्पना के अतिरिक्त निर्भीकता के भी दर्शन होते हैं। अकबर ने जब उनसे अपने यश का वर्णन करने को कहा तो उन्होंने भगवान की भक्ति का ही एक पद सुनाते हुए यह बतला दिया कि जो व्यक्ति भगवान का भक्त है वह मनुष्य की प्रशंसा नहीं कर सकता। सूरदास जी माया से लिप्त नहीं थे। मोह उन्हें छू तक नहीं गया था और वह भगवान के अतिरिक्त अन्य किसी को नहीं मानते थे, फिर भला अकबर से क्यों डरते?

महाकवि 'सूर' के व्यक्तित्व में वाग्वैदग्ध्य की प्रधानता है। विद्यापति और केशव जैसे दरबारी कवियों को भी वाग्वैदग्ध्य में 'सूर' के सामने मात खानी

पड़ती है। सूर का 'भ्रमर-गीत' इस बात का प्रत्यक्ष प्रमाण है।

'सूर' के व्यक्तित्व में जीवन की सरस कल्पना, सरस भावना, दीनता, भक्ति, गर्व, अभिमान, त्याग, गम्भीरता, वैदग्न्य आदि गुणों का सामंजस्य मिलता है। हासपरिहास के भी सुन्दर सजीव पद आपकी रचनाओं में मिलते हैं, जिनमें बाल मनोवृत्तियों का साकार चित्रण किया गया है। 'सूर' का निम्न-लिखित पद इस दिशा में बहुत प्रिय है

मैया मोहि दाऊ बहुत खिझायो ।

मोसो कहत मोल को लीन्हो तू जसुमति कब जायो ॥

कहा कहीं या रिस के मारे खेलन हौं नहीं जातु ।

पुनि-पुनि कहत कौन है माता, को है तुमरो तातु ॥

गोरे नंद यशोदा गोरो, तुम कत स्याम सरीर ।

चुटकी दै-दै हँसत ग्वाल सब, सिखै देत बलबीर ॥

तू मोही को मारन सीखी, दाउहि कबहु न खोझै ।

मोहन को मुख रिस समेत लखि जसुमति सुनि सुनि रीझै ॥

सुनहु कान्ह बलभद्र चबाई, जन्मत ही को धूत ।

'सूर' स्याम मोहि गैयन की सौं हौं माता तू पूत ॥

इस पद में कितनी सरस और सरल भावना तथा कल्पना का संगम है। यह 'सूर' के व्यक्तित्व का प्रतिबिम्ब है।

सार निरूपण—महाकवि सूर का जन्म स० १५२५ को बैसाख शु० ५ को दिल्ली के पास सीही नामक ग्राम में हुआ। इनका परिवार बहुत दरिद्र था और यह जाति के ब्राह्मण थे। हरिराय जी के 'भाव प्रकाश' के आधार पर यह सारस्वतब्राह्मण थे। बाल्यावस्था में ही यह घर से विरक्त होकर चल दिये थे और सीही से लगभग चार-पाँच मील दूर किसी अन्य गाँव में तालाब के किनारे एक पीपल के वृक्ष के नीचे बस गये।

सूरदास जी इस पीपल के वृक्ष के नीचे अठारह वर्ष की आयु तक रहे। वहाँ के आस-पास के लोग इहे बड़ा प्यार करते थे और इनके खाने पीने का आप से आप प्रबन्ध हो जाता था। यह अपने पास आने जाने वालों को शकुन बतलाया करते थे और कहा जाता है कि जो बातें यह बतलाया करते थे वे आम तौर पर सत्य निकलती थीं। इसी कारण इनकी आस पास में बहुत ख्याति हो गई थी और दूर-दूर से लोग इनके पास अपने भविष्य के विषय में बातें पूछने आया करते थे।

'सूर' का कण्ठ बहुत मधुर था और यहाँ एकांत में बैठकर यह कभी कभी गाया करते थे। यही पर रहकर इन्होंने गाने का अच्छा अभ्यास कर लिया था इनका गाना सुनने के लिए भी बहुत से लोग जमा हो जाते थे और ध्यान देकर सुनते थे। जो लोग भी यहाँ आते थे वे उन्हें श्रद्धा की दृष्टि से देखते थे और

हरिराय जी ने सूरदास जी के प्रारम्भिक जीवन पर प्रकाश डालते समय इस महत्त्वपूर्ण बात पर कुछ भी विचार नहीं किया और कोई प्रकाश नहीं डाला। हरिराय जी ने लिखा है कि गऊघाट पर ज्यो ही महाकवि 'सूर' ने श्री वल्लभाचार्य से दीक्षा प्राप्त की त्यों ही उनके हृदय में 'नाम' और 'समर्पण', की विधि से स्वतः श्री मद्भागवत के सम्पूर्ण ज्ञान का उदय हो गया। यह बात पूर्ण रूप से चमत्कार प्रधान है और यो ही इस पर विश्वास नहीं किया जा सकता। परन्तु यदि विश्वास भी करले तब भी सूर इस घटना से पूर्व ही काव्य और गायन के क्षेत्र में ख्याति प्राप्त कर चुके थे। इन्होंने पहले भी अनेको विनय पूर्ण पदों की रचना की थी।

सूरदास जी ने जितना भी ज्ञान प्राप्त किया वह सम्भवतः सब सत्संग द्वारा ही किया। शायद ही विधिवत कभी उन्होंने किसी को गुरु बनाकर अध्ययन किया हो। वल्लभाचार्य से दीक्षित होने से पूर्व सूरदास जी गऊघाट पर रहकर जो पद-रचना करते थे उसमें ज्ञान, वैराग्य और विनय की भावना पाई जाती थी। फिर जब उनका गायन वह अपने मधुर कण्ठ से करते थे तो दूर-दूर से लोग उन्हें सुनने के लिए एकत्रित होते थे। आपकी कविता शक्ति और संगीत लहरी से प्रभावित होकर बहुत से लोग आपके भक्त हो गये और उनके प्रति सद तथा पूज्य भावना रखने लगे। यहाँ भी लोग उन्हें स्वामी जी कहकर सम्बोधित करने लगे थे और उनके शिष्य बन गये थे। 'चौरासी वैष्णवन की वार्ता' में इसका उल्लेख मिलता है।

सूरदास जी के इस प्रारम्भिक जीवन पर दृष्टि डालने से ज्ञात हो जाता है कि वह अपूर्व मेधा और विलक्षण ग्रहण-शक्ति रखते थे। उनके पूर्व जन्म के संस्कार ऊँचे थे। वह बिना परिश्रम और क्रमबद्ध अध्ययन के समस्त विद्याओं में पारंगत हो गये थे। उनमें कुछ ऐसे दैवी गुण वर्तमान थे कि जिनके कारण वह जहाँ और जिन लोगों के बीच भी रहते थे वहाँ वे लोग उन्हें मान्य मानकर आदर से व्यवहार करते थे। काव्य और संगीत का सामंजस्य उनके जीवन में ऐसा था कि जनता को विमोहित करने में थोड़ा भी समय नहीं लगता था और उनके श्रोताओं की भीड़ बहुत शीघ्र जुड़ने लगती थी। उनके इन गुणों ने न केवल साधारण लोगों को ही अपनी ओर आकर्षित किया वरन् श्री वल्लभाचार्य को भी उस ओर आकर्षित करने में इन गुणों का बहुत बड़ा योग था।

श्री वल्लभाचार्य ने सन् १५६७ में अपनी तीसरी भ्रमण यात्रा समाप्त की और तदुपरान्त उन्होंने ग्रहस्थ में प्रवेश किया। गृहस्थ में प्रवेश कर वह अडैल में रहने लगे। इसी वर्ष अडैल से जब वह गोवर्धन जा रहे थे तो मार्ग में गऊघाट पर रुक गये। उनसे बहुत से लोगों ने सूरदास जी की चर्चा और प्रशंसा की तो उन्होंने सूरदास जी से भेंट करने की इच्छा प्रकट की। सूरदास जी श्री वल्लभाचार्य से अपरिचित नहीं थे और उनके पांडित्य की

छाप उनके हृदय और मस्तिष्क पर पहले ही लग चुकी थी। उनके दक्षिण दिग्विजय की जानकारी भी महाकवि सूर को थी, इसलिए उनकी अपने से मिलने की इच्छा का समाचार पाकर वह स्वयं उनसे मिलने के लिए उनके पास पहुँच गये।

श्री वल्लभाचार्य ने सूरदास जी का आदर-भाव से स्वागत किया और उनसे श्रीमद्भागवत का यश-गान करने को कहा। सूरदासजी ने उन्हें जो विनय के पाठ सुनाये उनमें वह रस न ले सके और भागवत-पद ही गाने का अनुरोध किया। महाकवि सूर श्री वल्लभाचार्य से बहुत प्रभावित हुए और उन्होंने उनसे दीक्षा ले ली। यही से वल्लभाचार्य जी सूरदास को अपने साथ गोवर्धन ले गए।

गोकुल में सूरदास जी ने 'नवनीत प्रिया जी' के सम्मुख भक्ति के पदों का गायन किया। यही पर सूरदास जी ने वल्लभाचार्य जी के आदेशानुसार लीला-पदों का लिखना और गाना प्रारम्भ किया। श्री वल्लभाचार्य जी श्रीमद्भागवत के जिस भाग का पारायण करने थे सूरदास जी उसी पर पदों की रचना लिखना प्रारम्भ कर देते थे। वल्लभाचार्य जी के साथ महाकवि सूर कुछ दिन गोकुल में रहे और फिर उन्हीं के साथ गोवर्धन चले गए। गोवर्धन पर श्रीनाथ जी के सम्मुख आपने भक्ति-पदों का गायन किया।

गोवर्धन पर श्रीनाथ जी की मूर्ति इस समय एक छोटे से मन्दिर में स्थापित थी। वहाँ का कीर्तन-कार्य कुम्भनदास जी करते थे। श्रीनाथजी की सेवा का कार्य बगाली वैष्णवों के हाथों में था। सवत् १५५६ में पूरनमल खत्री ने श्रीवल्लभाचार्य से प्रेरणा प्राप्त कर वैशाख शु० ३ को एक विशाल मंदिर बनवाया। जब धनाभाव के कारण यह मंदिर पूर्ण न हो सका तो वल्लभाचार्य ने अधूरे ही मंदिर में श्रीनाथजी की मूर्ति को स्थापित कर दिया और सूरदास जी को इस मंदिर का कीर्तनिया नियुक्त किया। सवत् १५७६ वैशाख शु० ३ को बाद में जाकर यह मंदिर पूर्ण हुआ।

गोवर्धन आ जाने के पश्चात् महाकवि 'सूर' ने पारसोली को अपना निवास-स्थान बनाया। सूरदास का शेष जीवन यही व्यतीत हुआ। 'सूर' ने अपने अधिकांश पदों की रचना पारसोली में ही की। पारसोली से रोज़ाना सूरदासजी गोपालपुरा जाते थे और अपने नित्य नये पदों द्वारा श्रीनाथजी के मंदिर का कीर्तन करते थे। इन्हीं कीर्तनों के वे सहस्रों नये-नये पद हैं जिनके सकलन को 'सूरसागर' नाम दिया गया है।

श्री वल्लभाचार्य को अपने पुष्टिमार्ग को जनता के सामने लाने में सूरदास जी ने सबसे अधिक योग दिया। इसीलिए उनके शिष्यों में आपका प्रमुख स्थान था। वल्लभाचार्य और गोपीनाथ जी के पश्चात् सवत् १६०२ में विठ्ठलनाथ जी ने गद्दी पर बैठकर 'अष्टछाप' की स्थापना की, जिसमें पुष्टिमार्ग के आठ सर्वश्रेष्ठ कवि थे। 'सूर' का स्थान इन आठों कवियों में सर्वप्रथम आता है।

कहते हैं कि एक बार तानसेन से अकबर ने 'सूर' के किसी पद को सुना तो उसके मन में 'सूर' से मिलने की जिज्ञासा उत्पन्न हुई। जब उनकी भेंट हुई और अकबर ने उन्हें अपना कोई पद सुनाने का आग्रह किया तो उन्होंने निम्नलिखित पद सुनाया।

“मनारे ! तू कर माधौ सों प्रीत ।”

अकबर सूर का गाना सुनकर बहुत प्रसन्न हुआ। फिर उसने सूर से अपना यश-वर्णन करते हुए कोई पद गाने के लिए कहा। इस पर उन्होंने निम्नलिखित पद गाया

“नाहिं रह्यौ मन में ठौर ।

नद-नंदन अछत कैसे आनि ए उर और ?

चलत, चितवत, दिवस जागत, सपन सोवत राति ।

हृदय तें वह स्याम मूरति छन न इत-उत जाति ॥

कहत कथा अनेक ऊधो लोक-लाभ दिखाय ।

कहा करौं तम प्रेम-पूरन घट न सिन्धु समाय ॥

स्याम-गात, सरोज आनन, ललित अति मृदु हास ।

‘सूर’ ऐसे रूप कारन मरत लोचन प्यास ॥

अकबर ने इस पद को सुनकर फिर अपने यश-वर्णन का आग्रह नहीं किया और सूरदास जैसे निष्पृह महात्मा पर उसे क्रोध भी नहीं आया। सूर और अकबर की इस भेंट से सूर की एकनिष्ठता तथा निस्पृहता और दूसरी ओर अकबर की धार्मिक सहिष्णुता का आभास मिलता है। यह भेंट स० १६२३ में मथुरा में हुई थी।

सूरदास जी के देहावसान के विषय में कहा जाता है कि एक दिन अन्तिम समय समीप जानकर यह श्रीनाथजी के मन्दिर में अधिक देर नहीं ठहरे, केवल मंगल-आरती के दर्शन भर कर वापिस पारसोली को चले गये। वहाँ जाकर उन्होंने श्रीनाथजी की ध्वजा को नमस्कार किया और फिर चबूतरे पर जा लेटे। इस समय उन्होंने अपने मन से लौकिक बातों को बिलकुल निकाल दिया था और श्रीनाथजी तथा गोस्वामीजी को मन में धारण किया। उधर श्री विठ्ठलनाथ जी ने जब श्रीनाथजी के कीर्तन में सूरदास जी को नहीं पाया तो उन्होंने अन्य उपस्थित सेवकों से उनके विषय में पूछा। सूरदास जी नियम से श्रीनाथजी के शृंगार के समय हर रोज कीर्तन करते थे। गोसाईं जी उन्हें वहाँ न पाकर सशंकित हुए। उन्हें यह पता चला कि उस दिन सूरदास जी केवल मंगल-आरती के दर्शन करके ही पारसोली चले गये। उसी समय कुछ सेवकों ने आकर कहा कि सूरदास जी अस्वस्थ अवस्था में अचेत पड़े हैं। गोस्वामी जी ने यह सुनकर सेवकों से कहा, “आज पुष्टि मार्ग का जहाज जाने वाला है, जिसको जो कुछ लेना हो, वह ले ले। तुम लोग सूरदास के पास चलो। हम भी श्रीनाथजी के

राजभोग के पश्चात् वही आते हैं ।”

कुछ लोग तभी पारसोली चले गये और विट्ठलनाथ जी अन्य सेवकों के साथ पूजा समाप्त कर वहाँ पहुँचे । अष्टछाप के कवि कुभनदास, गोविन्द स्वामी, चतुर्भुजदास इत्यादि उस समय उनके साथ थे । रामदास प्रभृति सेवक भी साथ में थे । जब ये लोग पहुँचे तो सूरदास अचेत पड़े थे । उनकी अवस्था मरणासन्न थी । विट्ठलनाथ जी ने उनका हाथ पकड़कर हिलाते हुए पूछा, “सूरदास जी ! कैसा जी है ?” सूरदास जी ने गोस्वामी विट्ठलनाथ जी के शब्द सुनकर नेत्र खोले और फिर दण्डवत् प्रणाम किया । फिर दीन-भाव से कहा, “महाराज ! मैं आप के दर्शनो की ही प्रतीक्षा कर रहा था ।” फिर सूरदास जी ने निम्न पद का गायन किया और प्राण त्याग दिये ।

खजन नैन रूप-रस माते ।

अतिसै चारु चपल अनियारे, पल पिंजरा न समाते ॥

चलि चलि जात निकट स्त्रवनन के, उलटि उलटि ताटक फंदाते ।

‘सूरदास’ अजन गुन अटके, नतरु अबहि उड़ि जाते ॥

सवत् १६४० के आस-पास पारसोली में आपका देहावसान हुआ । जिस कुटिया में आप रहा करते थे वह आज भी बनी हुई है । निधन की निश्चित तिथि अज्ञात है, उसका कहीं पर भी उल्लेख नहीं मिलता ।



जिस काल में महाकवि 'सूर' ने जन्म लिया उस काल की राजनैतिक, सामाजिक, साहित्यिक और धार्मिक परिस्थितियों तथा विचारधाराओं पर विचार कर लेना 'सूर' के व्यक्तित्व और साहित्य को समझने के लिए नितान्त आवश्यक है। इसके बिना न तो उनकी मान्यताओं का ही पता चल सकता है और न उनके सिद्धान्तों को ही तौला-परखा जा सकता है। समय की प्रवृत्तियाँ कवि के साहित्य पर अपना असर डालती हैं और इसी प्रकार प्रभावशाली कवि भी उन पर अपना प्रभाव डाले बिना नहीं रहता। 'सूर' हिन्दी-साहित्य के उन्हीं इने-गिने मेधावी कवियों में हैं जिन्होंने समाज के अधकारपूर्ण पथ को प्रकाशित किया है और भूली-भटकी जनता को राह दिखलाई। आपने अपनी कविता के द्वारा जनता के नैराश्य को समेटा और आशा के वातावरण से देश में एक बार उत्साह और आनन्द की हिलोर पैदा कर दी।

राजनैतिक परिस्थितियाँ. महाकवि 'सूर' का जन्म-काल हम पीछे सवत् १५३५ निर्दिष्ट कर चुके हैं। यह समय भारतीय इतिहास में एक उथल-पुथल का युग था। कोई सारभौम सत्ता शासन को सभाले हुए नहीं थी। इसलिए स्थान-स्थान पर बदअमनी, आतंक और भय का साम्राज्य था सूरदास जी के भाइयों की मृत्यु मुसलमानों द्वारा हुई, यह बात प्रसिद्ध ही है। इसके आधार पर यह अनुमान लगाया जा सकता है कि जनता में उत्साह नहीं था, लोग घबराये हुए थे और ऐसी ही दशा में मनुष्य विरक्ति, दीनता और विनय की बात सोचता है। महाकवि 'सूर' के जीवन का प्रारम्भिक काल इसी अव्यवस्थित दशा में व्यतीत हुआ और उसका उनके जीवन तथा साहित्य पर प्रभाव पड़ा। अकबर के शासन-काल तक भारत की राजनैतिक दशा बहुत खराब रही। धर्माचार्यों को अपने धर्म-प्रसार और प्रचार में हर प्रकार की बाधा दिखलाई देती थी परन्तु फिर भी वे जनता में उत्साह पैदा करने के लिए निरन्तर अपना कार्य कार्य चले जा रहे थे। बाबर का आक्रमण, हुमायूँ का भारत से जाना और फिर आक्रमण करके आना तथा उसके पश्चात् अकबर का शासन स्थापित होना—बस यही

वह काल था जिसमें महाकवि 'सूर' का प्रादुर्भाव हुआ ।

सामाजिक परिस्थितियाँ : कबीर-काल से लगाकर इस समय तक धर्म-प्रवर्तक बराबर जनता के साथ सहानुभूति रखते हुए राजनैतिक उलझनों में उसे सहारा देने का प्रयत्न कर रहे थे । हिन्दू-समाज की दशा अच्छी नहीं थी । महाकवि कबीर और जायसी इत्यादि के प्रयत्नों से जनता में कुछ पारस्परिक सहिष्णुता की भावना तो पैदा हुई थी, परन्तु राजकीय अधिकारी और आक्रमणकारी मुसलमान बराबर अपने स्वार्थों की मिट्टि के लिए जनता को उकसाकर धर्म के नाम पर उत्पात मचा रहे थे । धर्म के नाम पर यज्ञ प्रवृत्ति अग्नेजी शासन-काल में भारत के अन्दर पाई जाती थी कि जनता को मूर्ख बनाकर सरकार साम्प्रदायिक दंगे करा देती थी । उस समय भी समाज की यही दशा थी । परन्तु मुसलमान जो भारत में बस गये थे वे अब अपने को दूसरे देश का नहीं समझते थे । वे अपने को हिन्दुओं का राजा और हुक्मराँ तो मानते थे परन्तु साथ ही समाज में कुछ हिल-मिल भी गए थे । बहुत से कारोबार भी मिलकर करने प्रारम्भ कर दिए थे और उनके फलस्वरूप आपस का लगाव पहले की अपेक्षा अधिक घनिष्ठ हो गया था । मुल्ला-मौलवियों के उकमाने और फुसलाने का जनता पर कोई प्रभाव ही नहीं होता हो, ऐसी बात तो नहीं आपाई थी परन्तु फिर भी समझ का इस्तेमाल करना शुरू कर दिया था और योही खामखा कबीर-काल की भाँति खून खराबा करना मात्र ही उनका ध्येय नहीं रह गया था । हिन्दुओं में फिर से कुछ-कुछ स्फूर्ति का संचार होने लगा था ।

देश में बाहरी आक्रमणों का जोर होने के बावजूद भी परिस्थिति कुछ ठीक सी बनने लगी थी । हुमायूँ के हारकर भारत छोड़ने तथा फिर आक्रमण करने से समाज की स्थिरता और बनावट को ठेस लगी, परन्तु उसके बाद अकबर के कुशल शासन-काल ने समाज के नये ढाँचे के बनने में योग प्रदान किया । हिन्दुओं और मुसलमानों के पारस्परिक सम्बन्ध जुड़ रहे थे, दोनों ने एक-दूसरे को समझना प्रारम्भ कर दिया था, एक-दूसरे का रहन-सहन एक-दूसरे को प्रभावित करने लगा था । पहले जैसी कटुता का धीरे-धीरे लोप हो रहा था ।

धार्मिक परिस्थितियाँ बाबर और हुमायूँ के जमाने में साम्राज्य का स्थायित्व खतरे में था, इसलिए धर्म-व्यवस्था की ओर कोई विशेष ध्यान नहीं दिया जा सका । परन्तु फिर भी इतना अवश्य था कि हिन्दुओं का धर्मान्ध कत्ले आम इस समय में नहीं हुआ । इनके पश्चात् अकबर के जमाने में तो बादशाह ने पूर्ण रूप से धार्मिक सहिष्णुता लाने का प्रयत्न किया । अकबर ने अपने नए मजहब दीने-इलाही में हिन्दू तथा मुसलमान दोनों को शामिल किया । धर्म का यह नया पहलू अकबर ने पेश किया । हिन्दू और मुसलमान न होकर वह एक सच्चा इन्सान था और उसका धर्म इन्सानियत के आदर्शों पर चलना चाहता था ।

धार्मिक क्षेत्र में जो विश्रुत खल विचारधारा व्याप्त होगई थी वह धीरे-धीरे

अपना रूप निर्धारित करने लगी थी। बहुत-सी बिखरी-बिखरी शाखाएँ कुछ निश्चित धाराओं में बँधकर बहने लगी थी।

समाज के उच्च और सामान्य वर्गों में जो कटुता पीछे धर्म को लेकर चलती थी, वह इस युग तक आते-आते सामाजिक रूप धारण कर चुकी थी। धर्म के नाम के पीछे सामाजिक वर्गों का खेल खेला जाने लगा था। इस खेल के खेलने में हिन्दू तथा मुसलमान समान रूप से शामिल थे।

हिन्दू-धर्म की मूर्ति-पूजा का प्रभाव भी धीरे-धीरे इस्लाम-परस्तों पर पड़ता जा रहा था। मठ और मुरीदों की प्रथा चल पड़ी थी और हिन्दू तथा मुसलमान-मठों पर दोनों ही मतावलम्बी अपने रोगों और गुनाहों को लेकर जाने लगे थे।

धार्मिक विचारधारा के क्षेत्र में ईश्वर के मूर्त और अमूर्त रूप को लेकर काफी बखेड़े थे। आस्तिक और नास्तिक को लेकर भी पीर-पैगम्बरवादी और ब्रह्मवादी अपनी चर्चा चला रहे थे। परन्तु यह सब-कुछ होने पर भी बोल-बाला मूर्ति-पूजकों का ही था और उसी में उन्हें भगवान् के प्रत्यक्ष दर्शन होते थे। संकट-मोचन का सामने खड़ा स्वरूप हर मोटी अक्ल में स्थिर हो उठता था और घण्टे तथा घड़ियालों के साथ कीर्तन की मधुर ध्वनि आत्मा को परमात्मा के बिलकुल समीप पहुँचा देती थी।

नास्तिकों का प्रभाव पूर्ण रूप से समाप्त हो चुका था। मुसलमानों के चाहे और जो मतभेद हिन्दुओं से थे और उनका धर्म भी दूर-देश का था, परन्तु था यह आस्तिक धर्म और इसीलिए ईश्वर तथा खुदा का भेद केवल शाब्दिक मात्र था, वास्तविक नहीं। जगतगुरु शंकराचार्य ने बौद्ध धर्म को भारत भूमि से करीब-करीब खदेड़ दिया था। उसके पुनरुद्धार की अब कोई आशका नहीं थी। ब्राह्मण धर्म चारों ओर फैल रहा था। इस समय देश की जनता के सम्मुख केवल ब्राह्मण-धर्म और इस्लाम धर्म, दो ही प्रधान धर्म थे। इस्लाम-धर्म की ज्यादाती कहीं-कहीं राजनैतिक सत्ता होने के कारण अमल में आई, परन्तु अकबर के राज्य में उसकी सम्भावना नष्ट हो गई।

ब्राह्मण-धर्म के प्रचारक तथा आचार्यों का जोर शंकराचार्य के पश्चात् ही देखने में आता है, परन्तु शंकराचार्य के पश्चात् आने वाले आचार्यों ने उनके मत-का समर्थन नहीं किया। वे सभी अपने मतों को शंकराचार्य के मत की प्रतिक्रिया के रूप में लेकर खड़े हुए। इन आचार्यों में प्रधान रूप से श्री रामानुजाचार्य, निम्बार्काचार्य, मध्वाचार्य और वल्लभाचार्य उल्लेखनीय हैं। इन सभी आचार्यों के दार्शनिक वादों में काफी अन्तर पाया जाता है परन्तु एकता केवल भक्ति के क्षेत्र में है। साधना के क्षेत्र में सभी ने भक्ति को अपनाया है। रामानुजाचार्य ने ज्ञान को प्रधानता दी है। नीचे हम उक्त आचार्यों की विचार-धाराओं का संक्षेप में विवरण देते हैं।

शंकराचार्य शंकराचार्य अद्वैतवादी आचार्य थे। आपने अपने मत में अद्वैत

ब्रह्म का प्रतिपादन किया है। मायावाद का आपके ही द्वारा प्रतिपादन हुआ। आपके अनुसार जगत् मिथ्या है और आत्मा तथा परमात्मा में कोई तात्त्विक भेद नहीं है। माया के ही कारण दोनों में भेद प्रतीत होता है। माया का आवरण और विक्षेप आचार्य शकराचार्य ने दो रूप में चित्रित किया है। आपने प्रतिपादित किया है कि माया का आवरण ब्रह्म की वह शक्ति है जो जीवात्मा की दृष्टि से परमात्मा के विशुद्ध स्वरूप को छिपा लेती है। यह शक्ति ब्रह्म को एक प्रकार से अपने प्रभाव में दबाकर ढक लेती है और वह आत्मा को दिखलाई देना बन्द हो जाता है। विक्षेप माया की वह शक्ति है जिसके द्वारा ब्रह्म समस्त सृष्टि का निर्माण करता है, रचना करता है। आचार्य के मतानुसार आत्मा का ब्रह्म से सर्वदा तादात्म्य रहता है और इन दोनों को एक-दूसरे से माया सर्वदा के लिए पृथक् नहीं कर सकती। परमात्मा से आत्मा का एक्य आचार्य ने सर्वदा ही माना है। परमात्मा की ही भाँति आत्मा भी चैतन्यस्वरूप है। जीवात्मा शरीर का अध्यक्ष है^१ और उसका शरीर में प्रवेश कर्म-फल के आधार पर होता है। कर्मों का फल प्राप्त करने के लिए ही आत्मा शरीर धारण करता है। जब जीव कर्म-फल भोग लेता है तो शरीर त्याग देता है। जीव की अन्तर्मुखी और बहिर्मुखी दो प्रवृत्तियाँ होती हैं। जब जीव अन्तर्मुखी प्रवृत्ति के अधीन होकर चलता है और कार्य करता है तो वह ब्रह्म की ओर झुकता है और उसकी तल्लीनता ईश्वर की ओर बढ़ती जाती है। दुनियादारी की झल्लों से उसे आप-से-आप विरक्ति मिलती जाती है। और जब इसका झुकाव बहिर्मुखी प्रवृत्तियों की ओर होता है तो वह माया में लिप्त होने लगता है और ब्रह्म उसकी दृष्टि से दूर होता चला जाता है। वह ससार में फँस जाता है और ससार का माया-जाल उसकी दृष्टि पर ऐसा पर्दा डालता है कि वह ससारी चीजों के अतिरिक्त और कुछ देख ही नहीं पाता। इस दशा में जीव ब्रह्म से विमुख होकर ससार में भटक जाता है। शकराचार्य ने ब्रह्म-प्राप्ति के साधनों में कर्म, भक्ति और ज्ञान तीनों के अन्दर ज्ञान को प्रधानता दी है। महाकवि कबीर की विचारधारा पर शकराचार्य की इस मान्यता का अधिक प्रभाव था।

रामानुजाचार्य शकराचार्य की भाँति रामानुजाचार्य श्रुति-प्रमाण में पूर्ण मान्यता रखते थे परन्तु उनके दर्शन में तीन पदार्थों की मान्यता थी,—चित्, अचित और ब्रह्म, अर्थात् जीव, प्रकृति और ईश्वर। आपने ईश्वर को सर्वान्तर्गामी माना है। परन्तु इसके साथ-ही-साथ जीव और प्रकृति में नित्य और स्वतन्त्र है। ये भी सृष्टि के आदि-काल से चले आते हैं और अन्त काल तक चले जायेंगे। ईश्वर की ही भाँति ये भी नाशवान् नहीं हैं। परन्तु केवल इतना ही है कि इनकी स्वतन्त्रता ईश्वराधीन हो जाती है। उसके नियन्त्रण में इन्हें रहना पड़ता है। आपने उपनिषदों के प्रतिपादित ब्रह्म को केवल सगुण रूप में ही ग्रहण

किया है। जहाँ ईश्वर चिद्-चिद् के सम्बन्ध का प्रश्न है वहाँ भी श्रीभाष्य में चिद्-चिद् को विशेषण और ईश्वर को विशेष्य माना है। केवल इसी आधार पर श्रीरामानुजाचार्य के मत का नाम भी विशिष्टाद्वैतवाद पडा। आपका मत है कि ईश्वर स्वेच्छा से जब चाहता है तब सृष्टि का उत्पादन करता है। जगत् की सृष्टि ब्रह्मा अपनी लीला के लिए ही करता है। उसका उद्देश्य केवल उसकी लीला मात्र ही रहता है। जिस समय प्रलय होती है और सभी जीवों का विनाश दिखलाई देने लगता है तो जीव और प्रकृति सूक्ष्म रूप धारण कर ब्रह्मा में विलीन हो जाते हैं। वह समय एक ऐसा आता है जब उनकी स्वतन्त्र सत्ता समाप्त हो जाती है और वे ब्रह्मा के रूप हो जाते हैं। इस प्रकार सूक्ष्म चिद्-चिद् विशिष्ट ब्रह्मा को 'कारणवस्थ ब्रह्मा' तथा सृष्टि काल के स्थूल रूप को 'कार्यावस्थ ब्रह्मा' कहा जाता है। परिणामवादी विशिष्टाद्वैत में ही कार्य-कारण का भेद मिलता है। रामानुजाचार्य जीव को अनन्त और अणु रूप मानते हैं। जीव उनके मतानुसार ब्रह्मा से पृथक् नहीं है। उनका मत है कि जीव का प्राथम्य केवल गुणों के कारण होता है।

रामानुजाचार्य ने भी आचार्य शंकराचार्य के समान मनुष्य का मुख्य लक्ष्य मुक्ति माना है। अन्तर केवल साधनों का है। शंकराचार्य ने जहाँ ब्रह्म-प्राप्ति का प्रधान साधन ज्ञान माना है वहाँ रामानुजाचार्य ने भक्ति को अपनाया है। आपने ज्ञान की अवहेलना नहीं की, वरन् प्रधानता भक्ति को दी है।

महाकवि कबीर और उनकी परम्परा में चलने वाले अन्य कवियों को शंकराचार्य के ज्ञान-मार्ग और रामानुजाचार्य के भक्ति-मार्ग, दोनों ने प्रभावित किया, परन्तु उनके सर्वांगीण साहित्य पर दृष्टि डालने से पता चलता है कि वे जितने रामानुजाचार्य की भक्ति और प्रपत्ति-भावना से प्रभावित हुए उतने ज्ञान से नहीं। जो ज्ञान की पुट भी कम नहीं है परन्तु आधिक्य भक्ति का ही है। महाकवि तुलसी पर आप की विचारधारा का प्रधान रूप से प्रभाव पडा।

मध्वाचार्य—मध्वाचार्य ने जनता के सम्मुख द्वैतवाद का दर्शन रखा और इस प्रकार आप रामानुजाचार्य से प्रत्यक्ष भिन्न-मार्गी बनकर सामने आये। द्वैत दर्शन के आधार पर आपके विचारों से बल पाकर ही ब्रह्म-सम्प्रदाय का प्रारम्भ हुआ। द्वैत मतानुसार विष्णु ही परम ब्रह्मा हैं और वही सर्वगुण-सम्पन्न हैं। उन्हीं के अन्दर अनन्त-गुण निवास करते हैं और वही सृष्टि के कर्ता धर्ता हैं। सजातीय तथा विजातीय, सभी गुणों से वह सम्पन्न हैं और सभी शक्तियाँ उनमें विद्यमान हैं। ससार के जीवों से वह विलक्षण ही प्रकार की शक्ति है जो समय-समय पर नाना रूप धारण करते रहते हैं। लक्ष्मी परमात्मा की वह शक्ति है जो यों तो परमात्मा के अधीन ही है परन्तु अपन सभी कार्यों में स्वतन्त्र है और परमात्मा से भिन्न भी है। मध्वाचार्य के मतानुसार जीव ससार की माया में फँसकर ससारी ही हो जाता है और उसका परम लक्ष्य मुक्ति प्राप्त करना है।

जब जीव संसार के माया-जाल से अपना पल्ला छुड़ाकर मुक्त हो जाता है तो वह परम ब्रह्म को प्राप्त करता है और तभी उसे ईश्वर का साक्षात्कार होता है। साधना के क्षेत्र में योग, ज्ञान और भक्ति में आपने रामानुजाचार्य का अनुकरण करते हुए भक्ति को प्रधानता दी है। आपका अटल विश्वास था कि ज्ञानी में अहम् पैदा हो जाता है जो उसके मुक्ति-प्राप्ति के मार्ग में बाधक है। इसलिए मुक्ति प्राप्ति का एकमात्र साधन उन्होंने भक्ति को ही माना है। आपकी विचारधारा का कविता-क्षेत्र में भक्त कवियों पर प्रभाव पड़ा। कबीर के बाद वाले कवियों ने भक्ति के जिस रूप को अपनाया उसमें किसी न किसी रूप में इनकी मान्यताओं की पुट आ जा जाती है। महाकवि सूर की कविता में विष्णु भगवान् का वह रूप तो नहीं मिलता जो मध्वाचार्य ने प्रतिपादित किया परन्तु भक्ति और विष्णु भगवान् की प्रधानता पूर्ण रूप से विद्यमान है। मध्यकालीन आध्यात्मिक विचारधारा को आपने काफी दूर तक प्रभावित किया है।

निम्बार्काचार्य—श्री निम्बार्काचार्य ने द्वैताद्वैत मत का प्रतिपादन और प्रचार किया। आप ने ब्रह्म के द्वैत और अद्वैत दोनों ही रूपों को स्वीकार किया है और दोनों के ही प्रति अपनी आस्था प्रदर्शित की है। जीव को निम्बार्काचार्य ने कर्म करते समय स्वतंत्र माना है, परन्तु जब योग का क्षेत्र सामने आता है तो जीव स्वतंत्र नहीं रहता, वरन् उसे ईश्वर के नियंत्रण में रहकर चलना होता है। इस विचारधारा के अनुसार जीव नियम्य है और ईश्वर नियन्ता भी। जीव को आपने ईश्वर का ही अंश माना है, परन्तु सभी जीवों को एक-सा नहीं माना। जीव के भी आपने अनेक प्रकार माने हैं। इसी प्रकार आपने अचित् के भी तीन प्रकार माने हैं—प्राकृत, अप्राकृत और काल।

निम्बार्क-मत में ईश्वर के निर्गुण रूप का प्रतिपादन न होकर केवल सगुण रूप का ही प्रतिपादन किया गया है। सगुण साकार ब्रह्म में आपने मान्यता प्रदर्शित की है। निम्बार्काचार्य के विचार से जीवात्मा सासारिक क्लेशों और कष्टों से केवल भक्ति के मार्ग पर चलकर ही मुक्ति प्राप्त कर सकता है। भक्ति ही वह साधन है जिसके द्वारा आत्मा माया का आवरण हटाकर ईश्वर का साक्षात्कार प्राप्त करे, प्रपत्तिमूलक भक्ति द्वारा ही जीव को भगवानानुग्रह प्राप्त हो सकता है। द्वैताद्वैत आध्यात्मिक विचार का भी भक्त कवियों की रचनाओं पर कम प्रभाव नहीं हुआ।

विष्णु स्वामी—विष्णु स्वामी प्रधान रूप से मध्वाचार्य के ही मतावलम्बी थे। आपने अद्वैतवाद से माया को पृथक् करने का प्रयास किया है। राधा और कृष्ण की भक्ति को आपने अपनी विचारधारा में विशेष महत्त्व दिया है। विष्णु स्वामी की विचारधारा का प्रभाव हमें विद्यापति और चण्डीदास की कविताओं में मिलता है।

विष्णु स्वामी तक आनेवाले धर्माचार्यों और उनकी मान्यताओं पर सांकेतिक

दृष्टि डाल लेने के पश्चात् हम इस नतीजे पर पहुँचे हैं कि धर्माचार्यों का झुकाव ज्ञानमार्गी विचारधारा की ओर से भक्तिमार्गी विचारधारा की ओर बढ़ता जा रहा था। इस झुकाव को हम देश की पराधीनता के फलस्वरूप मानते हैं। विचार-शक्ति पराधीनता के वातावरण में कुँठित हो जाती है और उस दशा में केवल कुछ मान्यताओं या हृदय-पक्ष का ही सहारा लेना होता है। 'निर्बल के बल राम' वाली यात की सार्थकता का इससे गहरा प्रमाण और क्या मिलेगा? परन्तु फिर भी इन धर्माचार्यों की भक्ति-भावना में हमें विचारात्मकता का लोप नहीं मिलता। भक्ति में जो दृढ़ता है वह विचार में नहीं आ सकती फिर सगठन के क्षेत्र में जो मजबूती भक्ति पैदा करती है और जो एकाग्रता और मेल तथा दृढ़ विश्वास की भावना भक्ति ला सकती है, वह ज्ञान के लिए नितान्त असम्भव है। मुसलमानी प्रभाव के विरुद्ध धर्माचार्यों का यह एक सुदृढ़ मोर्चा था जिसमें भक्ति के आधार पर साक्षात् ब्रह्म को सामने बिठलाकर सगठन की भावना को जनता में भरने का प्रयास किया गया। जनता इस समय अपने को निराश्रित अनुभव कर रही थी। राजनैतिक सत्ता अपने हाथों में न रहने से हर समय भय बना रहता था। इसीलिए धर्माचार्यों की आवश्यकता महसूस हुई कि वे भगवान् को लाकर जनता के बीच स्थापित करें और उसकी निराशा में आशा की लहर दौड़ा दें।

इस युग के भक्त-कवियों ने यही सब कुछ करके, चाहे धार्मिक दृष्टिकोण से ही सही जनता को केवल अपनी ओर आकर्षित ही नहीं किया वरन् उसके सकट काल में उसे सहारा भी प्रदान किया। इस काल के कवियों को जनता ने अपना पूज्य कहकर और मानकर अपनाया, केवल इसलिए कि उन्होंने उस अन्धकार-पूर्ण समय में उसका मार्ग-प्रदर्शन किया और उसकी अशक्तता में उसे बल प्रदान किया। आज के युग का कवि जनता से बहुत दूर है। वह जनता की प्रवृत्तियों को न समझकर अपने वादों की शोक में आगे बढ़ता चला जा रहा है। जो कुछ वह कहता है वह जनता की बात नहीं और इसीलिए जनता तक उसकी पहुँच नहीं। जिनका साहित्य वह लिखता है उसके पढ़ने वाले वे नहीं जिनके विषय में वह लिखा गया है। परन्तु भक्त कवियों ने ऐसा नहीं किया। उन्होंने उन्हीं का साहित्य लिखा जिनको उसकी आवश्यकता थी, और इसलिए वे उनके पूज्य इष्टदेवों के ही समान उनके आदर के पात्र बने।

वैष्णव सम्प्रदाय—सूर साहित्य विशेष रूप से वैष्णव-विचारधारा से प्रभावित हुआ है। वैष्णव धर्म की इस काल में क्या रूपरेखा थी, यहाँ इसे भी जान लेना नितान्त आवश्यक है। ऊपर हम कह चुके हैं कि शंकराचार्य से बाद में आने वाले आचार्य रामानुजाचार्य, निम्बार्काचार्य और विष्णुस्वामी के मत प्रतिक्रिया के रूप में आये। शंकराचार्य के अद्वैत सिद्धान्त और मायावाद का इन आचार्यों ने विरोध किया। वैष्णव सम्प्रदाय शंकराचार्य के सिद्धान्तों का विरोधी

था। इस समय वैष्णव धर्म भी प्रधानतया चार धाराओं में विभक्त था और इन चारों ही धाराओं के पृथक्-पृथक् सम्प्रदाय थे। इन सम्प्रदायों में कुछ बातों पर पारस्परिक मतभेद था और कुछ बातें सामान्य रूप से मान्य थी। मान्यता के क्षेत्र में सभी सम्प्रदाय भक्ति को उपासना के क्षेत्र में सर्वोच्च स्थान देते थे। दूसरी सैद्धान्तिक एकता इन सभी सम्प्रदायों की यह है कि ये ब्रह्म के ही समान प्रकृति को भी सत् मानते हैं जबकि शंकर ने प्रकृति को ब्रह्म की सत्ता से पृथक् स्वीकार किया है। इन दो प्रधान बातों के अतिरिक्त इनमें पारस्परिक अनेकों मतभेद और एकता की बातें हैं, जीव और ब्रह्म की मान्यताओं तथा पारस्परिक सम्बन्धों को लेकर न जाने कितनी पृथक्-पृथक् प्रकार की कल्पनाएँ दोनों में मिलती हैं। वेदान्त के चार प्रमुख सिद्धान्त इन्हीं मतभेदों को लेकर सामने आये। चार वैष्णव सम्प्रदायों के व्यवस्थापक, उनके सम्प्रदाय तथा सिद्धान्त निम्नलिखित हैं।

- (१) रामानुजाचार्य ने विशिष्टाद्वैत का प्रतिपादन किया और इनके द्वारा चालित सम्प्रदाय श्री सम्प्रदाय कहलाया।
- (२) विष्णु स्वामी ने शुद्धाद्वैत का प्रतिपादन किया और इनका सम्प्रदाय रुद्र सम्प्रदाय कहलाया।
- (३) निम्बर्काचार्य ने द्वैताद्वैत का प्रतिपादन किया और इनके द्वारा चालित सम्प्रदाय सनकादि सम्प्रदाय कहलाया।
- (४) मध्वाचार्य ने द्वैत मत का प्रतिपादन किया और इनका सम्प्रदाय ब्रह्म-सम्प्रदाय कहलाया।

शुद्धाद्वैतवाद की प्राचीनता उक्त सम्प्रदायों में जो तो सभी अपने को सबसे प्राचीन मानते हैं, परन्तु यदि प्राचीनता की दृष्टि से देखे तो विष्णुस्वामी द्वारा प्रतिपादित शुद्धाद्वैत ही सबसे प्राचीन है। कुछ लोगों का तो मत है कि विष्णुस्वामी का प्रादुर्भाव शंकर से भी पूर्व हुआ था। परन्तु क्योंकि इसका मत भी शंकर विरोधी मतों में आता है इसलिए इसे हम वैष्णव-सम्प्रदायों में सर्वप्रथम मान्यता देकर ही रह जाते हैं। विष्णुस्वामी के होने का काल अनिश्चित है। विष्णुस्वामी किसी द्रविडदेशीय राजा के ब्राह्मण मंत्री के बेटे थे। प्रतिभाशाली विद्वान् थे और शास्त्रों के प्रकाण्ड पंडित थे। तपस्वी योगी थे और यहाँ तक भी कहावत प्रसिद्ध है कि आपने अपनी तपस्या के बल से ब्रह्म का साक्षात्कार किया था। यह ब्रह्म को मानते अद्वैत ही थे, परन्तु साकार कल्पना करते थे। वह ब्रह्म की भगवान् कृष्ण के रूप में उपासना किया करते थे।

विष्णुस्वामी-सम्प्रदाय . शुद्धाद्वैत के आदि प्रवर्तक भगवान् शंकर माने जाते हैं और विष्णुस्वामी सम्प्रदाय का दार्शनिक सिद्धान्त शुद्धाद्वैत था इसलिए इस

सम्प्रदाय की प्रसिद्धि रुद्र-सम्प्रदाय के नाम से हुई। यह कहावत प्रसिद्ध है की भगवान् शंकर ने सर्वप्रथम शुद्धाद्वैत का ज्ञान बालखिल्य ऋषियों को दिया और कालान्तर में वही ज्ञान फिर विष्णु स्वामी को प्राप्त हुआ। जनता में शुद्धाद्वैत दर्शन की प्रतिष्ठा प्रतिपादित करने का श्रेय श्री विष्णुस्वामी को ही पहुँचता है। बादरायण कृत ब्रह्मसूत्र का माध्यम करके आपने इस सिद्धान्त का प्रतिपादन किया। विक्रम की नवीं शताब्दी में विष्णुस्वामी-सम्प्रदाय के किमी आचार्य को शंकराचार्य के अद्वैतवादी महानुभाव ने हरा दिया था। इस हार के कारण इस सम्प्रदाय की प्रतिष्ठा कम हो गई थी।

जिस काल में श्री वल्लभाचार्य का आविर्भाव हुआ, शुद्धाद्वैत सम्प्रदाय की कोई प्रतिष्ठा नहीं थी और उसके उच्छिन्न मठ में बिल्वमंगल नामक आचार्य प्रतिष्ठित थे। जब वल्लभाचार्य ने विद्यानगर के प्रसिद्ध शास्त्रार्थ में अपने विरोधियों को हराकर 'साकार ब्रह्म' की प्रतिष्ठा की तो इन्हें शुद्धाद्वैत का प्रधान आचार्य माना गया और इन्हीं के हाथों में विष्णु स्वामी -सम्प्रदाय की खोई हुई प्रतिष्ठा को बनाने का कार्य सौंपा गया। वल्लभाचार्य विष्णु स्वामी सम्प्रदाय के प्रधान आचार्य घोषित हुए। इस प्रकार वल्लभाचार्य ने श्री विष्णु-स्वामी के शुद्धाद्वैतवादी दर्शन को लेकर एक बार उसमें फिर जान डाली और पुष्टिमार्ग की स्थापना की। यह सच है कि शुद्धाद्वैत दर्शन के जन्मदाता भगवान् शंकर और फिर प्रतिपादक विष्णु स्वामी हैं परन्तु उसकी वास्तविक ख्याति और प्रसार का श्रेय जो आचार्य वल्लभाचार्य को पहुँचता है वह उस समय के अन्य किसी आचार्य को नहीं पहुँचता।

साहित्यिक परिस्थितियाँ—ऊपर हमने सूरकालीन राजनैतिक, सामाजिक और धार्मिक परिस्थितियों, विचारधाराओं का संक्षेप में अध्ययन किया। इन सभी का प्रभाव कवि की कविता पर प्रत्यक्ष या अप्रत्यक्ष रूप में पड़ा।

सूर एक वैष्णव भक्त थे और शुद्धाद्वैती दर्शन का उन्होंने प्रतिपादन किया। शुद्धाद्वैती दर्शन में साकार ब्रह्म की उपासना कर जनता के नैराश्र्य को आपने एक बार आनन्द और मंगल में तबदील कर दिया। जहाँ एक ओर आपका साहित्य परमानन्द की प्राप्ति के लिए था, वहाँ दूसरी ओर उसमें जन-कल्याण की भावना निहित थी। आपत्ति-काल में जनता स्वयं भी सगठित हो जाती है। फिर उसे सूर जैसे कवि और उसके साहित्य का वह प्रेम-बधन प्राप्त हुआ कि जिसमें बँधकर वह नाच उठी। जनता की हृदय-बीणा पर भक्ति का स्वर झंकार उठा और प्रेम का सागर हिलोरे लेने लगा।

भक्ति-कालीन साहित्य में सूर से पूर्व कबीर ने जहाँ एक ओर सामंजस्य और सहिष्णुता की भावना का प्रसार किया था वहाँ दूसरी ओर जायसी ने सूफी प्रेम धारा प्रवाहित की। जनता के अन्दर से पारस्परिक कटुता का धीरे-धीरे

लोप हो रहा था और हिन्दू तथा मुसलमान एक-दूसरे के निकट आने का विचार कर रहे थे। महाकवि तुलसी और सूर की भक्ति-भावना का प्रसार यो पूर्ण रूपेण हिन्दू-जनता के लिए ही था परन्तु रसखान जैसे मुसलमान भी हमे वहाँ देखने को मिलते हैं, जिन्होंने कृष्ण और राधा को अपना इष्ट देव बनाया।

महाकवि सूर, जैसा कि हम ऊपर भी सकेत कर चुके हैं, उपासना के मार्ग में भक्ति को ही सर्वप्रथम साधन मानते थे। भक्ति के द्वारा ही उनका मत था कि भगवान् की प्राप्ति सबसे सहज भाव से हो सकती है। ज्ञान और योग की जो खिलियाँ आपने 'भ्रमर-गीत' में उड़ाई हैं वे देखते ही बनती हैं और व्यंग्यात्मक साहित्य की शायद उससे अच्छी उपमाएँ हमें हिन्दी-साहित्य में खोजने पर न मिलें। वैष्णव लोगो की भक्ति-भावना का ऊपर हम संक्षेप में उल्लेख कर चुके हैं। वही सब विशेषताएँ हमें सूर साहित्य में देखने को मिलती हैं। श्री वल्लभाचार्य के सिद्धान्तो का प्रतिपादन ही सूर साहित्य है। उनके गूढ़ दार्शनिक विचारों को सरल और मधुर रूप में जनता को कण्ठस्थ करा देना सूर का ही काम था। साकार ब्रह्म की जो शक्तियाँ हमें सूर-साहित्य में उपलब्ध होती हैं वह अन्यत्र नहीं मिल सकती।

सार-निरूपण—सूर-जीवन-काल के पूर्वार्द्ध में देश राजनैतिक उथल-पुथल का क्षेत्र बना हुआ था परन्तु उत्तराधिकाल में शान्त व्यवस्था कायम हो चुकी थी। अकबर का राज्य था जिसने धार्मिक सहिष्णुता के साथ ही साथ अपनी कला प्रियता का भी परिचय दिया। वह स्वयं साहित्य और कला का प्रेमी था और कलाकारों का आदर करता था।

इस काल में समाजिक व्यवस्था भी ठीक हो चली थी। हिन्दू और मुसलमान आपसी मतभेद के रहते हुए भी मिलकर जीवन-संचालन की व्यवस्था करने लगे थे और आपसी द्वेष-भाव की भी कमी दिखलाई देने लगी थी। महाकवि कबीर जैसे विचारकों के प्रचार स्वरूप आपसी भेदभाव कम हो गया था। अकबर ने धर्म के क्षेत्र में दीनेइलाही धर्म की स्थापना करके पारस्परिक मन-मुटाव को कम करने का मौलिक प्रयत्न किया।

धर्म क्षेत्र में राज्य की ओर से स्वतन्त्रता मिल जाने के कारण वैष्णव भक्त कवियों ने निगूँश हिन्दू जनता को भक्ति-भावना का सहारा दिया और उनके उन्मत्त जीवन में आनन्द और उत्साह की लहर दौड़ा दी। वैष्णव भक्त ने ऊच-नीच की भावना को भुलाकर अपना मार्ग सबके लिए उन्मुक्त कर दिया। समाज के उच्च और सामान्य वर्गों की कटुता का धीरे-धीरे लोप प्रारम्भ हो गया।

इस काल में नास्तिकता का ह्रास और आस्तिकता का प्रभाव बढ़ा। मुसलमान लोग भी आस्तिक थे मुसलमान पर हिन्दुओं की मूर्ति पूजा का भी प्रभाव पड़ा। हिन्दुओं में वैष्णव सम्प्रदाय की मान्यता बढ़ी और कृष्ण भक्ति ने जनता में बैठ

पैदा की। ज्ञान-प्रधान विचार धारा भक्ति-प्रधानता की दिशा में मुड़ गई।

इसी समय महाप्रभु वल्लभाचार्य ने प्राचीन मत शुद्धाद्वैतवाद का पुनरुद्धार किया और पुष्टि मार्ग की स्थापना की जिसके अन्तर्गत वात्सल्य, सख्य और मधुर भक्ति के स्रोत को बहाया। इस विचारधारा का सूर साहित्य पर प्रभाव ही नहीं पड़ा वरन कहना चाहिए कि सूर साहित्य उक्त सभी परिस्थितियों विचारधाराओं, और भावनाओं का प्रतिबिम्ब है। हिन्दी साहित्य का यह अमूल्य ग्रन्थ अपने समय की भावना, कल्पना और सामाजिक परिस्थितियों का सार है और इस सार को सन्निहित करने वाले हैं हमारे महाकवि भक्त सूरदास जी।



गत अध्याय में हम संक्षेप में उल्लेख कर चुके हैं कि शंकर के शुद्धाद्वैत दर्शन का, जिसका प्रतिपादन विष्णु स्वामी ने किया, किस प्रकार वल्लभाचार्य ने पुनरुत्थान किया और विष्णु-सम्प्रदाय की नष्ट-प्राय प्रतिष्ठा को एक बार फिर अपने पांडित्य से सुदृढ़ रूप प्रदान किया। श्री वल्लभाचार्य ने पुष्टि-मार्ग की स्थापना की और इसी के द्वारा शुद्धाद्वैती दर्शन का प्रसार हुआ।

वल्लभाचार्य . वंश और जन्म—श्री वल्लभाचार्य भारद्वाज गोत्र के तैलंग ब्राह्मण थे। दक्षिण में गोदावरी के तटवर्ती 'कांकरवाड' नामक ग्राम में आपके पूर्वज निवास करते थे। इनका परिवार 'वेलनाट' या 'वेलडुना' कहलाता था। वल्लभाचार्य के पिता का नाम लक्ष्मण भट्ट और माता का नाम इल्लाम्मागारू था। लक्ष्मण भट्ट एक धर्मनिष्ठ विद्वान् ब्राह्मण थे।

एक बार लक्ष्मण भट्ट अपनी स्त्री को साथ लेकर उत्तर भारत के तीर्थों की यात्रा को निकले और प्रयाग गया इत्यादि का भ्रमण कर बनारस पहुँचे। बनारस में रहते अभी कुछ ही दिन हुए थे कि वहाँ इब्राहिम लोदी के आक्रमण की अफवाह फैल गई और यह कुछ दक्षिणी लोगों के साथ दक्षिण को चल दिए। इस समय इनकी स्त्री गर्भवती थी।

जब ये लोग अनेको आपत्तियों को सहन करते हुए रायपुर जिले के चम्पा-रण्य बन से होकर जा रहे थे तो इनकी स्त्री प्रसव पीड़ा से आगे न बढ़ सकी। इनके साथी लोग चौड़ा नगर में चले गए और यह पति-पत्नी वहीं जंगल में ही रुक गए। वल्लभाचार्य का जन्म यहीं पर हुआ परन्तु जब बच्चा हुआ तो वह मरा हुआ जान पड़ा और ये पति-पत्नी उसे वहीं पर छोड़कर रात्री को समीप के गाँव में चले गये।

प्रातःकाल उन्हें सभाचार मिला कि लोदी काशी पर आक्रमण नहीं कर रहा। ये दोनों फिर काशी की ओर लौट लिए। मार्ग में जब ये दोनों उसी वृक्ष के नीचे से गुजरे, जिसके नीचे बच्चे का जन्म हुआ था, तो बच्चा इन्हीं वही पर खेलता हुआ मिला। माता ने बच्चे को उठाकर छाती से चंगा लिया। यही

वल्लभाचार्य थे जिनका जन्म संवत् १५३५ शाके १४०० का वैशाख कृ० ११ रविवार के दिन हुआ था ।

शिक्षा—लक्ष्मण भट्ट द्वारा काशी में आकर बस गए और ब्राह्मणोचित कार्यों से अपने परिवार का निर्वाह करने लगे । अध्ययन और अध्यापन करना आपको विशेष अभीष्ट था ।

वल्लभ बाल-काल से ही कुशाग्र बुद्धि का बच्चा था और विद्याध्ययन में विशेष रुचि थी । कहा जाता है कि ग्यारह वर्ष की अल्प आयु में ही आग्ने वेद, वेदांग, दर्शन और पुराणों के अध्ययन में विशेष योग्यता का परिचय दे दिया था और इनमें निपुणता हासिल कर ली थी । काशी में आपकी प्रसिद्धि इस अल्पायु में ही योग्यता के कारण हो गई थी । वह काशी में होने वाले शास्त्रार्थों में भाग लेने लगे थे और पंडित-मण्डली उनके तेज और गुणों से प्रभावित होने लगी थी ।

संवत् १५४६ में वल्लभाचार्य के पिता का देहान्त हो गया । माताजी को अपने मामा जी के पास भेज वल्लभाचार्य भारत-यात्रा पर निकल पड़े और जिस दर्शन का आपने प्रतिपादन किया वह शुद्धाद्वैत था । शुद्धाद्वैत भक्ति-मार्ग का आपने भारत भर में प्रचार किया और समस्त भारत की तीन बार यात्रा की ।

दक्षिण-यात्रा—वल्लभाचार्य का दक्षिण की यात्रा करते समय विजयनगर में एक बड़ा शास्त्रार्थ हुआ । विजयनगर दक्षिण का एक बहुत बड़ा राज्य था । वहाँ जो राजा उस समय राज्य करते थे उनका नाम कृष्णदेवराय था । राजकीय आज्ञा से विभिन्न मतावलम्बी पंडितों की सभा का आयोजन हुआ और उसमें बहुत से सम्प्रदायों के पंडित आये । सभी मतों के पंडितों ने अपने-अपने मत की श्रेष्ठता प्रमाणित करने का प्रयास किया, परन्तु प्रधान मोर्चा भक्ति-सम्प्रदाय के वैष्णव आचार्यों और अद्वैतवादी लोगों का ही था । एक ओर माध्व, निम्बार्क, विष्णू स्वामी और रामानुजाचार्य मतावलम्बी डटे हुए थे तथा दूसरी ओर शंकराचार्य के अनुयायी अद्वैतवादी और शैव-शाक्त इत्यादि थे । वैष्णव-सम्प्रदायों के प्रमुख वक्ता आचार्य व्यास तीर्थ थे । यह शंकराचार्य मतावलम्बी अद्वैतवाद के हामी थे । प्रबल वाद-विवाद के बाद परिस्थिति ऐसी आई कि वैष्णव-पक्ष की हार होने लगी ।

वल्लभाचार्य ने जब इस शास्त्रार्थ की चर्चा सुनी तो वह भी वहाँ जा पहुँचे । वल्लभाचार्य ने वैष्णव-पक्ष की गिरती हुई दशा को अपने प्रकांड पांडित्य का सहारा देकर ऐसा ऊपर उठाया कि अद्वैतवादी लोग उनके प्रश्नों को सुन-सुनकर बगलों झंझके लगे । अन्त में अद्वैतवादियों को हार माननी पड़ी और वैष्णवों की विजय हुई । वल्लभाचार्य का इस शास्त्रार्थ में बड़ा सम्मान हुआ और उनका राजा कृष्णदेवराय ने भी बड़ा आदर सत्कार किया । यही से वल्लभाचार्य की प्रतिष्ठा को चार चाँद लगे और जहाँ एक ओर अवैष्णवों ने उनका लोहा

माना वहाँ दूसरी ओर वैष्णव आचार्यों में भी उनकी बहुत प्रतिष्ठा हुई, तथा उनकी मान्यता बहुत ऊपर उठ गई।

इस विजय के पश्चात् माधव-सम्प्रदाय तथा विष्णु-सम्प्रदाय दोनों ने अपनी गढ़िया वल्लभाचार्य के लिए खाली कर दी। जैसा हम पीछे भी कह चुके हैं कि इस समय विष्णु-सम्प्रदाय केवल नाम-मात्र के लिए ही भारत में चल रहा था। क्योंकि वल्लभाचार्य का पेदाग सिद्धान्त विष्णु-स्वामी के अनुकूल था। इसलिए उन्होंने विष्णु-स्वामी-मत के आचार्य विल्वमगल के प्रस्ताव को स्वीकार कर लिया। शास्त्रार्थ की विजय का सेहरा वल्लभाचार्य के सिर बधा और विजयनगर के राजा ने आपका कनकाभिषेक किया। इस घटना का निश्चित सवत् पुष्टि-सम्प्रदाय के ग्रन्थों में उपलब्ध नहीं। सम्भवतः यह सवत् १५६६ की घटना है। इस समय वल्लभाचार्य की अवस्था ३१ वर्ष की थी और यह समस्त भारत की तीसरी बार यात्रा करके उत्तर भारत की ओर लौट रहे थे।

वल्लभाचार्य की तीन यात्राएँ निम्नलिखित हैं :

(१) प्रथम यात्रा सवत् १५४८ की वैशाख कृ० २ को आरम्भ हुई। उस समय वल्लभाचार्य केवल १३ वर्ष के थे। यह यात्रा सवत् १५५४ वैशाख शु० ३ को समाप्त हुई, सात वर्ष की रही। इस यात्रा में आप मथुरा-गोवर्धन आये और श्रीनाथ जी की पूजा की व्यवस्था ठीक की।

(२) सवत् १५५५ की ज्येष्ठ २ रविवार को दूसरी यात्रा प्रारम्भ हुई और छ. वर्ष रही। वह सवत् १५६१ में समाप्त हुई। इसी यात्रा के दौरान में काशी में आपने अपना विवाह किया।

(३) तीसरी यात्रा सवत् १५६१ की अक्षय तृतीय को प्रारम्भ हुई और छ. वर्ष चली। सवत् १५६८ में यह यात्रा समाप्त हुई। इस यात्रा में उनका कनकाभिषेक हुआ।

अन्तिम यात्रा ३१ वर्ष की आयु में समाप्त की। ये यात्राये आपने भक्ति मार्ग के प्रचारार्थ ही की और जहाँ भी आप गए आपने शुद्धाद्वैतवाद का प्रचार किया। यात्रा के दौरान में जिन-जिन स्थानों का कुछ विशेष महात्म्य श्री-पद्भागवत में बतलाया गया है वहाँ-वहाँ आपने बैठके स्थापित की। भारतवर्ष में महाप्रभु जी की ये ८४ बैठकें हैं और ये पुष्टि-मार्ग के पवित्र और दर्शनीय स्थान समझे जाते हैं। इनमें से २२ ब्रज भूमि के अन्दर हैं। सबसे पहली बैठक गोकुल के गोविन्द घाट का है। इसकी स्थापना सवत् १५५० में हुई।

संवत् १५४८ में श्री वल्लभाचार्य जी अपनी पहली यात्रा प्रारम्भ कर मथुरा आये और ब्रज की परिक्रमा की। गोवर्धन के अन्यौर ग्राम में श्रीनाथ जी की मूर्ति प्रकट हुई थी। यहाँ के लोग उस मूर्ति के प्रति बड़ी श्रद्धा रखते थे और वैष्णव भक्त मध्वानन्द जी उनकी सेवा-पूजा करते थे। सवत् १५४९ में वल्लभाचार्य गिरिराज गए और वहाँ श्रीनाथ जी के दर्शन किए। तभी से आप उनकी

यथाचित सेवा-पूजा के प्रबन्ध की बात सोचने लगे । फिर आपने वही पहाड़ी पर एक छोटा मन्दिर बनवाकर उसमें श्रीनाथ की मूर्ति को स्थापित कर दिया और फिर वह अपनी यात्रा पर चले गए । पूरनमल खत्री ने सवत् १५५६ में वल्लभाचार्य की प्रेरणा से श्रीनाथ जी का विशाल मन्दिर बनवाया । वह मन्दिर बीस वर्ष में बना । तब वल्लभाचार्य ने कुम्भनदास जी को मन्दिर का कीर्तनिया तथा कृष्णदास को अधिकारी नियुक्त किया और स्वयं काशी के पास चरणाट स्थान को चले गए ।

वल्लभाचार्य का गृहस्थ वल्लभाचार्य की दूसरी यात्रा के समय आपका विवाह काशी में हुआ । यह ब्रह्मचारी रहना चाहते थे, परन्तु अपने बाद अपने मत का उत्तराधिकारी बनाने के निमित्त आपने विवाह किया । आपकी पत्नी का नाम महालक्ष्मी और श्वसुर का नाम मधुमगल या देवव्रत था । विवाह ठीक २५ वर्ष की आयु में हुआ । उस समय उनकी स्त्री की आयु आठ वर्ष की थी । सवत् १५६६ में विवाह के पांच वर्ष बाद स्त्री का द्विरागमन हुआ । उस समय आप अपनी तीनों यात्राएँ समाप्त कर वापस आ चुके थे । गृहस्थाश्रम-निर्वाह के लिए आप प्रयाग के पास जमना के दूसरी ओर अडैल नामक ग्राम में रहने लगे ।

वल्लभाचार्य के दो पुत्र हुए । बड़े बेटे का नाम गोपीनाथ जी था और छोटे का नाम विट्ठलनाथजी । दोनों पुत्र पिता के ही समान विद्वान् और धर्मनिष्ठ थे ।

धर्म प्रचार—वल्लभाचार्य का सम्पूर्ण जीवन धर्म-साधना और धर्म-प्रचार में ही व्यतीत हुआ । अपनी तीनों यात्राओं में आपने प्रधानतया धर्म-प्रचार ही किया । आप वैष्णव धर्म की पुष्टिमार्गी शाखा के प्रवर्तक हैं और शुद्धाद्वैत दर्शन के मृतक शरीर में आपने एक बार फिर से प्राणों का संचार किया ।

वल्लभाचार्य एक तार्किक भक्त थे और जहाँ विपक्षियों का मुँह बन्द करने की आप में क्षमता थी वहाँ भक्तों को भक्ति-रस में प्रवाहित करना भी आपको खूब आता था । वल्लभाचार्य के भारत भर में अनेकों शिष्य हुए, परन्तु उनमें ८४ प्रसिद्ध हैं । 'चौरासी वैष्णवन की वार्ता' में इन्हीं चौरासी शिष्यों का जीवन-चरित वर्णित है । पुष्टि सम्प्रदाय की शिष्य-परम्परा में वल्लभाचार्य 'आचार्य महाप्रभु' और विट्ठलनाथ जी के नाम प्रसिद्ध हैं ।

वल्लभाचार्य के ग्रन्थ—श्री वल्लभाचार्य ने बहुत से ग्रन्थों की रचना की । उन ग्रन्थों की संख्या ३५ से ८४ बतलाई जाती है आपके ग्रन्थों में 'सुबोधनी' और 'अणुभाष्य' विशेष उल्लेखनीय हैं । इन दोनों ग्रन्थों में वल्लभाचार्य के वेदान्त और मत का स्पष्टीकरण मिलता है । आपके ग्रन्थ संस्कृत-भाषा में हैं ।

देहावसान—सवत् १५८७ को ज्येष्ठ कृ० १० को वल्लभाचार्य ने अडैल से प्रयाग नारायणेश्वर तीर्थ पर विधिवत सन्यास लिया । आपने अपना सन्यासी-

जीवन काशी में बिताया। यहाँ आपने योग-समाधि भी लगाई। संवत् १५८७ की आषाढ शु० ३ को आपने गंगा की बीच धारा में जल-समाधि ली। समाधि के समय आपकी आयु ५२ वर्ष की थी।

गोपीनाथ जी तथा पुरुषोत्तम स्वामी—गोपीनाथ जी का जन्म संवत् १५६८ की आश्विन कृ० १२ में हुआ। आप वल्लभाचार्य के बड़े बेटे थे, इसलिए उनके उत्तराधिकारी यही बने। गोपीनाथ जी गम्भीर और गतिवक प्रकृति के भक्त थे। शिक्षा-दीक्षा आपकी वल्लभाचार्य के संरक्षण में हुई थी। एकान्त वास आपको विशेष प्रिय था। श्रीनाथजी की सेवा तथा सम्प्रदाय के कार्य का भार यह विठ्ठलनाथ जी पर छोड़कर स्वयं दूर गुजरात इत्यादि प्रदेश की यात्रा पर चले जाते थे। आपका विवाह दक्षिण देश में हुआ था और आपके एक पुत्र तथा दो पुत्री थीं। आपका लिखा हुआ केवल 'साधना-दीपिका' एक ही ग्रन्थ मिलता है। कहते हैं, उनकी मृत्यु के पश्चात् उनकी स्त्री गो० विठ्ठलनाथ जी से लड़कर उनके सब ग्रन्थ अपने मैके ले गईं।

संवत् १५९९ में गोपीनाथ जी का निधन हुआ।

गोस्वामी विठ्ठलनाथ जी—संवत् १५९९ में गोपीनाथ जी के निधन के समय उनके पुत्र पुरुषोत्तम की आयु केवल दस वर्ष की थी। इसलिए सम्प्रदाय के अधिकांश व्यक्तियों के मतानुसार गोपीनाथ जी के उत्तराधिकारी विठ्ठलनाथ जी ही हुए। गोस्वामीजी की स्त्री चाहती थी कि उनका पुत्र पुरुषोत्तम ही उत्तराधिकारी हो। गोस्वामी जी की स्त्री के मत का समर्थन करने वालों में श्रीनाथजी के मंदिर के अधिकारी कृष्णदास जी भी थे और उन्होंने एक दिन इसी प्रसंग को लेकर विठ्ठलनाथ जी को श्रीनाथजी के मंदिर में आने से रूकवा दिया।

यह पारिवारिक कलह इस घटना के छ महीने पश्चात् पुरुषोत्तम जी की मृत्यु से अपने आप समाप्त हो गई। पति और पुत्र के निधन के पश्चात् गोस्वामी जी स्त्री गंगाबाई अपनी सम्पत्ति सहित अपने मैके (दक्षिण प्रदेश) चली गईं। अधिकारी कृष्णदास बाद में गो० विठ्ठलनाथ जी के ही भक्त हो गए। इस प्रकार पुष्टि सम्प्रदाय का पूर्ण अधिकार विठ्ठलनाथ जी के ही हाथों में आ गया। वल्लभाचार्य के सम्प्रदाय को विठ्ठलनाथ जी के समय में बहुत जबरदस्त उन्नति मिली। इनके समय में यह सम्प्रदाय वैष्णव-धर्म की एक प्रधान शाखा माना जाता था। उत्तर भारत में इसका बहुत अधिक प्रचार हुआ और असंख्य लोगों ने इस मत को अपनाया।

जन्म और शिक्षा—गो० विठ्ठलनाथ जी का जन्म संवत् १५७२ (शके १४३७) की पौष कृ० ९ की, शुक्रवार को काशी के निकटवर्ती ग्राम चरणौट में हुआ। आठ वर्ष की आयु में आपका उपनयन संस्कार काशी में हुआ और वही पर आपका अध्ययन-कार्य भी चला। वल्लभाचार्य के सुयोग्य सहवास का विठ्ठलनाथ ने पूर्ण लाभ उठाया और शास्त्रों का गम्भीर अध्ययन किया। सांगोपाग

वेद, उपनिषद, वेदान्त-दर्शन, भागवत् पुराणादि ग्रन्थों का पठन तथा अनुशीलन किया ।

आपके दो विवाह हुए । प्रथम से छ पुत्र और तीन कन्याएँ हुई तथा दूसरे से एक पुत्र । इन सातों पुत्रों के ही कारण बाद में पुष्टिमार्ग की सात गहिया प्रचलित हुई ।

श्री वल्लभाचार्य ने श्रीनाथजी के मंदिर की सेवा-पूजा का भार बंगाली ब्राह्मणों को दिया था और कृष्णदास जी को अधिकारी बनाया था । महाप्रभु वल्लभाचार्य के देहावसान के पश्चात् कृष्णदास जी वह व्यवस्था बदलना चाहते थे । उन्हें बंगाली ब्राह्मणों से शिकायत थी कि वे श्रीनाथजी की मूर्ति के साथ एक देवी का भी पूजन करते थे और श्रीनाथजी के पूजने में आए हुए द्रव्य को गलत इस्तेमाल करते थे । इस बात की शिकायत अडैल में जाकर कृष्णदास जी ने गोपीनाथ जी तथा विट्ठलनाथ जी से की और उन्होंने इन्हें हटाने की अनुमति दे दी । कृष्णदास जी ने धीरे-धीरे बंगाली ब्राह्मणों के हाथ से मन्दिर की सेवा-पूजा लेली । इसके बाद गो० विट्ठलनाथ जी ने तैलंग ब्राह्मणों को यह सेवा-पूजा देनी चाही परन्तु उन्होंने स्वीकार नहीं की । फिर यह साँचौरा ब्राह्मणों के सुपुर्दे की गई और तब से यही लोग पुष्टि सम्प्रदाय के मन्दिरों की सेवा-पूजा करते हैं ।

वल्लभाचार्य के पश्चात् गोपीनाथ जी पुष्टि सम्प्रदाय के अधिकारी हुए और उनकी मृत्यु पर सम्प्रदाय में जो मतभेद पैदा हुआ उसका संक्षेप में वर्णन ऊपर दे चुके हैं । गोपीनाथ जी की मृत्यु के बाद उनके पुत्र पुरुषोत्तम जी की मृत्यु से स्थिति साफ हो गई और विट्ठलनाथ जी सम्प्रदाय के एकछत्र अधिकारी हुए ।

अष्टछाप की स्थापना पुष्टि-सम्प्रदाय के आचार्य पद की गद्दी संभालने पर गोस्वामी विट्ठलनाथ जी ने 'अष्टछाप' की स्थापना करके एक बहुत बड़ा महत्त्वपूर्ण कार्य किया । इस विषय में हम ऊपर भी संकेत कर चुके हैं कि वल्लभाचार्य ने समस्त भारत में अपनी यात्रा के दौरान में ८४ शिष्य बनाये थे जिनका जिक्र 'चौरासी वैष्णवन की वार्ता' में आता है । गो० विट्ठलनाथ जी ने इन शिष्यों की संख्या में और वृद्धि की और वह उसे ८४ से बढ़ाकर २५२ तक ले गये । इनका जिक्र 'दो सौ बावन वैष्णवन की वार्ता' में आता है ।

सं० १६०२ में गो० विट्ठलनाथ जी ने चार अपने पिता के समय के और चार अपने समय के शिष्यों से 'अष्टछाप' की स्थापना की । अष्टछाप के आठ शिष्य इस प्रकार हैं—

१ कुम्भनदास

महाप्रभु वल्लभाचार्य के शिष्य

२ सूरदास

”

३ परमानन्ददास

”

४ कृष्णदास

”

५. गोविन्द स्वामी

विट्ठलनाथ के शिष्य

६. नन्ददास

विट्ठलनाथ के शिष्य

७. छीत स्वामी

”

८. चतुर्भुजदास

”

उक्त आठो महानुभाव ‘अष्टछाप’ के शिष्य पुष्टिमार्ग के प्रधान स्तम्भ थे। सम्प्रदाय के ये अनन्य सेवक और भक्त थे। ये सभी सुप्रसिद्ध कवि, संगीतज्ञ और गायक थे। जनता तक पुष्टिमार्ग को ले जाने का जितना श्रेय सम्प्रदाय के आचार्यों की पहुँचता है उससे किसी भाँति कम इन लोगो को भी नहीं पहुँचता। श्रीनाथजी के मन्दिर में कीर्तन के निमित्त जो रचनाएँ ये लोग गाते थे उससे पुष्टिमार्गी साहित्य बना और ब्रजभाषा को तो उस पर नाज़ है। ‘अष्टछाप’ ने इस प्रकार धर्म के क्षेत्र में जितना महत्त्वपूर्ण कार्य किया उससे कहीं अधिक उसका सम्मान साहित्य के क्षेत्र में है। हिन्दी साहित्य को उस पर गर्व है और वह ससार के किसी भी ऊँचे-से-ऊँचे साहित्य के समक्ष रखा जा सकता है।

ब्रज में गिरिराज के पश्चात् गोकुल पुष्टि-सम्प्रदाय का प्रधान-स्थान बना। यों वल्लभाचार्य प्रधानतया प्रयाग के पास अडैल और बनारस के पास चरणाट में ही रहते थे परन्तु ब्रजभूमि में आकर वह गोकुल में ही निवास करते थे। वल्लभाचार्य के अनन्तर विट्ठलनाथ जी ने गोकुल को ही अपना प्रधान निवास-स्थान बनाया। उनके अष्टछापी तीन प्रधान कवि गोविन्दस्वामी, नन्ददास और छीतस्वामी ने गोकुल में ही गो० विट्ठलनाथ जी से दीक्षा ली। सवत् १६२३ में यवनो के उपद्रवों के कारण विट्ठलनाथ जी अडैल छोड़कर यहाँ आ बसे थे। कुछ दिन गोकुल रहकर आप मथुरा चले गये। मथुरा में रानी दुर्गावती ने उनके लिए एक विशाल भवन बनवाया, जो बाद में उनके सातों पुत्रों में विभाजित होने पर सतधरा कहलाया। जब मथुरा में भी यवनो का उत्पात हुआ तो यह अपने परिवार को लेकर फिर गोकुल जाने का विचार करने लगे। इसी समय उनका महाराज अकबर से परिचय हुआ। अकबर विट्ठलनाथ जी से बहुत प्रभावित हुआ और उसने गोकुल की भूमि उन्हें दे दी। तब उस भूमि पर गोकुल ग्राम की स्थापना हुई और गो० विट्ठलनाथ जी अपने परिवार तथा भक्तजनो के साथ वहाँ चले गए। सवत् १६२८ में यहाँ आपने नवनीतप्रिया जी तथा अन्य मन्दिरों का निर्माण कराया। इसी समय गोकुलपुरा की भूमि भी अकबर ने गो० विट्ठलनाथ जी को दे दी। यही पर पहले गिरिराज जी का मन्दिर था।

वल्लभाचार्य की भाँति आपकी भी भारत में २८ बैठकें थी। इनमें से १६ ब्रज-भूमि में तथा अन्य देश के अन्य भागों में थी। इन बैठकों के स्थानों पर गो० विट्ठलनाथ जी ने श्रीमद्भागवत की व्याख्या की थी।

गो० विट्ठलनाथ जी ने छोटे-बड़े मिलाकर ५० ग्रन्थों की रचना की है। परन्तु इनमें निम्नलिखित १३ ग्रन्थ मुख्य हैं—

- | | |
|-----------------------------------|--|
| (१) अणुभाष्य का अन्तिम डेह अध्याय | (२) सुबोधिनी की पूर्ति और टिप्पणी |
| (३) विद्वत्सम्पन्न | (४) शृंगार-रस मण्डन |
| (५) भक्ति-हंस | (६) भक्ति-निर्णय |
| (७) विज्ञप्ति | (८) निर्णय-ग्रन्थ |
| (९) भक्त हेतु | (१०) निबन्ध-प्रकाश टीका |
| (११) षोडश ग्रन्थ टीका | (१२) स्फुट स्तोत्रादि ग्रन्थ और टीकाएँ |
| (१३) सस्कृत आर्याएँ और पद | |

अन्तिम समय जब विट्ठलनाथ जी ने देखा कि उनका अन्तिम समय समीप है तो उन्होंने अपनी चल तथा अचल सम्पत्ति को अपने सातों पुत्रों में विभाजित कर दिया। विट्ठलनाथ जी के पास सात देवमूर्तियाँ थीं। वे भी उन्होंने अपने सातों बेटों को एक-एक दे दी। बटवारा 'सप्रदाय कल्पद्रुम' के अनुसार सवत् १६४० में हुआ।

देहावसान—गोसाई जी के देहावसान के निश्चित सवत् के विषय में विद्वानों में मतभेद है। 'सप्रदाय कल्पद्रुम' आपका देहावसान सवत् १६४४ की फाल्गुन कृ० ७ को बतलाता है। सांप्रदायिक विद्वान् आजकल सवत् १६४२ में उनका निधन मानते हैं। श्री महावीरसिंह गहलौत संवत् १६५१ तक उनका जीवित रहना और सवत् १६५५ में उनका लीला प्रवेश मानते हैं। हम पुष्टि सम्प्रदाय के अधिकांश विद्वानों द्वारा माने जाने वाले संवत् १६४२ को ही उनके निधन को अधिक प्रामाणिक सवत् मानते हैं।

सम्प्रदाय की व्यवस्था—यों तो शुद्धाद्वैत सिद्धान्त बहुत पुराना था, परन्तु उसके वास्तविक उन्नायक वल्लभाचार्य जी ही थे। उसी प्रकार यह सच है कि पुष्टिमार्ग की स्थापना वल्लभाचार्य ने की परन्तु उसको व्यवस्था देने का कार्य विट्ठलनाथ जी का ही था। वल्लभाचार्य की ही भाँति आपने देशाटन और अपने सिद्धान्तों का प्रचार किया। आपने अपने पिता के विचारों का प्रातःपादन किया और उनका अधिकाधिक प्रचार किया। अपने अलौकिक व्यक्तित्व, पांडित्य तथा उदार भावनाओं से जनता में अपने सम्प्रदाय के प्रति आकर्षण पैदा कर दिया। आपने वल्लभाचार्य के समय की अपेक्षा पुष्टि-सम्प्रदाय के शिष्यों तथा भक्तों की संख्या में वृद्धि की। आपके शिष्य बहुत से विद्वान्, धनी, राजे-महाराजे, कवि और गायक बने। आपने भक्ति के क्षेत्र से ऊँच-नीच, जाति-पाँति के बंधनों को खोल दिया और समान रूप से मानव मात्र को भगवान् विष्णु की उपासना करने का सुअवसर प्रदान किया। इससे सम्प्रदाय की व्यापकता और भी बढ़ गई और उसका आकर्षण अधिकाधिक लोगों के लिए हो गया। इस आकर्षण को विट्ठलनाथ जी ने यहाँ तक स्वच्छन्दता प्रदान की कि द्विज जातियों के अतिरिक्त अछूत और मुसलमान तक राधाकृष्ण के भक्त हो गए। तानसेन और रसखान जैसे लोक प्रसिद्ध मुसलमान गायक और कवियों ने राधाकृष्ण

कै गीत गाये और कविताएँ की तथा मोहन जैसे अछूत इससे प्रभावित हुए ।

गो० विट्ठलनाथ जी कोरे प्रकाण्ड पण्डित और आचार्य मात्र ही नहीं थे । वह स्वयं एक गुणी कलाकार थे । काव्य तथा संगीत के मर्मज्ञ थे । आपका चित्र-कारिता में भी दखल था । ब्रजभाषा के प्रति आपके हृदय में अपार श्रद्धा थी और उसके उत्थान के लिए आपने कवियों को हर प्रकार का प्रोत्साहन दिया । आपके ही प्रयास और प्रोत्साहन से 'अष्टछाप' की स्थापना हुई जिसने हिन्दी साहित्य को ब्रज-साहित्य की अमर धाती सौंपी ।

कृष्ण-भक्ति का प्रसार—मध्यकाल में या जिसे हिन्दी-साहित्य के इतिहास में भक्तिकाल के नाम से पुकारा जाता है उसमें कृष्ण-भक्ति का प्राधान्य रहा है । यो तो हम रामभक्ति को भी कम नहीं मान सकते, परन्तु जीवन का जो मुक्त-प्रवाह कृष्ण-भक्ति में देखने को मिलता है वह राम-भक्ति की दास्य-भावना में दब कर कुठित हो जाता है । कृष्ण-भक्ति के रंग ने भारतीय जनता से नैराश्य को एकदम खींच कर बाहर कर दिया । अकबर के राज्य में भक्ति के प्रसार को जो सहयोग मिला उसका पूर्ण उपयोग विट्ठलनाथ जी ने कृष्ण-भक्ति प्रसार के क्षेत्र में किया । कृष्ण-भक्ति प्रसार और पुष्टिमार्ग के संदेश को जन-जन तक पहुँचाने का कार्य गो० विट्ठलनाथ जी का ही है । कलिकाल में द्वार को प्रस्तुत करने वाले इस आचार्य ने भारत को एक नवीन युग प्रदान किया, नवीन जाग्रति दी, नवीन उत्साह दिया और पुरानी भावना में नये प्राण डालकर जनता के जीवन में उल्लास की तरंगें पैदा कर दी । उस काल की जनता और उससे प्रभावित होकर परम्परागत आगे बढ़ने वाला समाज आपका सदैव आभारी रहेगा ।

शुद्धाद्वैत के सिद्धान्त—ऊपर हमने जहाँ श्री विष्णुस्वामी के विषय में उल्लेख किया है उसके पश्चात् शुद्धाद्वैती के विषय में भी संक्षेप में उल्लेख किया है । शुद्धाद्वैती मार्ग की प्राचीनता का भी उल्लेख पीछे कर चुके हैं । हम यह भी बतला चुके हैं कि किस प्रकार विष्णुस्वामी द्वारा प्रतिपादित शुद्धाद्वैत का पुनर्जन्म वल्लभाचार्य द्वारा हुआ और फिर उसका प्रसार गो० विट्ठलनाथ जी ने किया । यहाँ हम शुद्धाद्वैत मत का साधारण स्पष्टीकरण प्रस्तुत कर देना उचित समझते हैं । शुद्धाद्वैत को समझे बिना सूर-साहित्य को समझने का प्रयास करना असफल प्रयास होगा ।

शुद्धाद्वैत सिद्धान्त का विस्तार के साथ विवेचन न करके हम केवल सार रूप में उसे प्रस्तुत करने का प्रयास करेंगे । सिद्धान्त की प्रधान बातों को जान लेने के पश्चात् सूर-साहित्य की ठीक से विवेचना हो सकेगी और कवि की भावना में पैठ करने में भी पाठक को कठिनाई का अनुभव नहीं होगा ।

विष्णुस्वामी ब्रह्म और जीव को एक मानते हैं । इनमें शुद्ध अद्वैत-भावना निहित है । शंकराचार्य भी मानते अद्वैत को ही हैं परन्तु आपने ब्रह्म के साथ माया की और कल्पना की है । विष्णुस्वामी ब्रह्म को माया से पृथक् बतलाते हैं इसी-

लिए उनका मत शकर के मत से भी और शुद्ध अद्वैतवादी कहलाया। श्री वल्लभाचार्य ने भी इसी सिद्धान्त का प्रतिपादन किया और इनका भी शकराचार्य से यही मतभेद रहा।

शकर ब्रह्म को छोड़कर शेष सब चीजों को माया मानते हैं। इस प्रकार वैष्णव-भक्ति भी माया ही हुई। वल्लभाचार्य ने इस मायावाद को नहीं माना और अन्य वैष्णवों के ही समान इसका खण्डन तथा विरोध किया। वल्लभाचार्य शुद्धाद्वैती सिद्धान्त के अनुसार माया का कोई अस्तित्व नहीं मानते और यदि माया कोई वस्तु है भी तो वह ब्रह्म के ऊपर हावी नहीं हो सकती, उसे ब्रह्माधीन रहकर चलना होगा।

वल्लभाचार्य के मतानुसार जीव ब्रह्म से इस प्रकार पृथक् होता है जिस प्रकार अग्नि से छोटी-बड़ी बहुत प्रकार की चिनगारियाँ और लपटे निकलती हैं। जिस तरह अग्नि और चिनगारी में कोई भेद नहीं उसी प्रकार जीव और ब्रह्म एक है। उनके बीच में माया नहीं आ सकती। जीव को शुद्धाद्वैतवादी उतना ही सत्य मानते हैं जितना ब्रह्म को, परन्तु इस पर भी जीव ब्रह्म नहीं है। जीव ब्रह्म का अंश मात्र है। जीव की शक्तियाँ सीमित हैं केवल इसलिए कि उसकी सत्ता सीमित है, इसके अतिरिक्त वह वही तत्त्व है जो ब्रह्म है। निम्बार्क और रामानुजाचार्य जीव को अणु मानते हैं। वल्लभाचार्य भी जीव को अणु मानते हैं और 'अणुभाष्य' में आपने इसी दर्शन का प्रतिपादन किया है।

विष्णुस्वामी तथा वल्लभाचार्य जगत् की भी उत्पत्ति ब्रह्म से ही मानते हैं और ब्रह्म से जिस वस्तु की उत्पत्ति होती है वह उतनी ही सत्य है जितना स्वयं ब्रह्म। शकराचार्य जगत् को मिथ्या मानते हैं। वह ससार को मायाजन्य कहते हैं, परन्तु शुद्धाद्वैतीदर्शन जगत् को सत्य कहता है। ब्रह्म और जगत् की अनन्यता कार्य और कारण के भेद के कारण है, — यह शुद्धाद्वैत कहता है और इस अनन्यता को अनन्यता कहना सिद्धान्त रूप से गलत है।

वल्लभाचार्य परमात्मा को साकार मानते हैं और सृष्टि के उनके मतानुसार दो भेद हैं, एक जड़ तथा दूसरा चेतन। सृष्टि जड़ और चेतन के मिलने के फल-स्वरूप ही सामने आती है। जो कुछ भी दिखलाई देता है, वह या तो जड़ है या चेतन या इन दोनों का सम्मिश्रण। इन तीनों के अतिरिक्त और कुछ नजर नहीं आता। चीजे जो दिखलाई देती हैं और फिर दिखलाई देनी बन्द हो जाती हैं, यही आविर्भाव और तिरोभाव है। वस्तुओं का दिखलाई देने और लुप्त हो जाने का यही अर्थ है। ससार की कोई भी वस्तु कभी नष्ट नहीं होती। परमाणु नाशवान वस्तु नहीं है। रूपान्तर को कम बुद्धि वाले लोग नाश समझ लेते हैं। परमाणु जब अपना रूप बदलते हैं तो ऐसा प्रतीत होता है कि विनाश और निर्माण हो रहा है। चीजे जब एक रूप से दूसरा रूप धारण करेगी तो पहली का विनाश और दूसरी का निर्माण होगा। शुद्धाद्वैतवाद में इसी आविर्भाव और तिरोभाव के

सिद्धान्त के आधार पर निर्माण और विनाश होता है। वैष्णव सम्प्रदायो मे केवल विष्णुस्वामी और वल्लभाचार्य ने ही शकर के अद्वैतवाद का समर्थन किया है। वल्लभाचार्य ने रामानुजाचार्य और मध्वाचार्य के द्वैत मतों को नहीं माना।

पुष्टि-सम्प्रदाय की स्थापना वल्लभाचार्य के शुद्धाद्वैती दर्शन का साधना-मार्ग भक्ति के क्षेत्र मे पुष्टि-मार्ग कहलाया। दर्शन के प्रतिपादन मे आपने विष्णु-स्वामी का मत ग्रहण किया परन्तु उसे भक्ति के क्षेत्र मे प्रसारित तथा प्रचारित करने का आपने जो रास्ता निकाला वह सर्वथा नवीन था। इस दिशा मे आप किसी के ऋणी नहीं है। पुष्टि-मार्ग की साधना-व्यवस्था महाप्रभु वल्लभाचार्य की अपनी व्यवस्था थी। इस दिशा मे आपको इस प्रकार प्रेरणा हुई—

“अन्य सम्प्रदायो (रामानुज, माध्व, निम्बार्क) मे नारद पंचरात्र वैखानसादि-शास्त्र प्रतिपादित दीक्षा पूजा का प्रचार होने से यद्यपि विष्णु-स्वामी-सम्प्रदाय मे आत्मनिवेदनात्मक भक्ति की स्थापना की गई है, तथापि वह मर्यादा मार्गीय है। अब आपके इस सम्प्रदाय मे पुष्टि (अनुग्रह) मार्गीय आत्मनिवेदन द्वारा प्रेम स्वरूप निर्गुण-भक्ति का प्रकाश करना है। सप्रति भक्ति-मार्गानुयायी जन-समाज शकर-सिद्धान्त के प्रचार बाहुल्य से पथ-भ्रष्ट हो रहा है, अतः उसके कर्तव्य तो आपके द्वारा ही सम्पन्न हो सकते हैं।”^१

इस प्रकार वल्लभाचार्य अपने पूर्वाचार्य के मार्ग को छोड़कर नये पथ पर जा खड़े हुए और पुष्टि-सम्प्रदाय की स्थापना की। भक्ति के क्षेत्र मे पुष्टि का नया मार्ग घोषित किया और वैष्णव-धर्म-प्रचार को एक नया रूप प्रदान किया।

भारतीय धर्माचार्य मोक्ष प्राप्ति के लिए तीन साधन घोषित करते हैं कर्म, ज्ञान और भक्ति। वल्लभाचार्य ने इनसे मतभेद प्रकट नहीं किया परन्तु विशेषता भक्ति को ही दी है। महाप्रभु वल्लभाचार्य के मतानुसार ब्रह्म मे पूरी तरह लीन हो जाने के लिए एक मात्र साधन भक्ति ही है, अन्यथा यदि कर्मकाण्डी कर्म द्वारा स्वर्ग की प्राप्ति कर लेता है तो ज्ञानी को अक्षुण्ण ब्रह्म का ज्ञान हो जाता है। कर्मकाण्डी और ज्ञानी भगवान् मे लीन नहीं हो सकते। वल्लभाचार्य साधना-क्षेत्र मे अवतीर्ण होने पर कर्म, ज्ञान और भक्ति को ब्रह्म-प्राप्ति की तीन अवस्थाएँ मानते हैं और इनमे अंतिम अवस्था भक्ति की ही है जिसके बिना आत्मा का ब्रह्म मे एकीकरण नहीं हो सकता।

“पुष्टि मार्ग मे आने के लिए यह आवश्यक है कि लोक और वेद के प्रलोभनो से दूर हो जाय—उन फलों की आकांक्षा छोड़ दे, जो लोक का अनुकरण करने से प्राप्त होते हैं तथा जिनकी प्राप्ति वैदिक कर्मों के सम्पादन द्वारा की गई है। यह तभी हो सकता है जब कि साधक अपने को भगवान् के चरणों मे समर्पित कर दे। इसी ‘समर्पण’ से इस मार्ग का आरम्भ होता है और पुरुषोत्तम भगवान्

के स्वरूप का अनुभव और लीला सृष्टि में प्रवेश हो जाने पर अन्त । बीच का मार्ग 'सेवा' द्वारा प्राप्त होता है जिससे अहता और ममता का नाश हो जाता है और भगवान् के स्वरूप के अनुभव की क्षमता प्राप्त होती है ।^{१३}

भगवान् श्री कृष्ण ही पुष्टिमार्ग के परमब्रह्म है, यही दिव्य गुणों से युक्त 'पुरुषोत्तम' है । यही विष्णु का स्वरूप है जो लोक-रक्षार्थ ससार में लीला करते हैं । भगवान् कृष्ण का सत्गुणी विष्णु स्वरूप लोक-रक्षक है । रजोगुणी ब्रह्म-स्वरूप सृष्टि करता है तथा दिव्य तमोगुणी रुद्र स्वरूप सहार करता है । इस प्रकार कृष्ण के तीनों रूप हैं जिनसे जगत् की सृष्टि, रक्षा और सहार होता है । भगवान् के इसी रूप को पुष्टि मार्ग में अपनाया गया है और वल्लभाचार्य ने इसी मत का प्रचार किया है । सूर की कविता में भी भगवान् कृष्ण का यही स्वरूप देखने को मिलता है ।

ब्रह्म-सम्बन्ध . पुष्टि सम्प्रदाय में ब्रह्म-सम्बन्ध का बहुत बड़ा महत्त्व माना जाता है । ब्रह्म-सम्बन्ध अथवा आत्म-निवेदन का अर्थ है ससार से सम्बन्ध विच्छेद कर भक्ति द्वारा परमात्मा का अनुग्रह प्राप्त करना । जब साधक ब्रह्म-सम्बन्ध की दीक्षा ले लेता है तो उसे अपना रहन-सहन एक विशेष प्रकार का बना लेना होता है । उस समय उसे न केवल अपनी सबसे प्रिय वस्तुएँ मात्र ही वर्ण अपनत्व को भी भगवान् श्री कृष्ण के चरणों में अर्पण करने के लिए उद्यत हो जाना होता है । भक्तिमार्ग के साधक की सभी वस्तुएँ उसके उपास्यदेव के लिए होती हैं । उसके पास ऐसी कोई चीज नहीं होती जिसे वह उपास्यदेव पर चढ़ाने में सकोच करे । उसके कर्त्तव्य का पालन तो इसी में होता है कि वह अपनी सबसे प्रिय वस्तु को भगवान् के चरणों पर चढ़ा दे ।

गुमाइयो का स्थान पुष्टिमार्ग में भगवान् श्रीकृष्ण के स्थान पर होता है और इसीलिए भक्त लोग अपना सर्वस्व गुसाई जी के चरणों में अर्पण करते हैं ।

पुष्टिमार्ग की सेवा : पुष्टि मार्ग में भगवान् श्री कृष्ण की सेवा करना ही भक्त का परम कर्त्तव्य है । पुष्टि-मार्ग परमात्मा का वही स्वरूप मानता है जो उपनिषदों का ज्ञानकाण्ड प्रतिपादित करता है, परन्तु उसके साधना के आधार में अन्तर है । पुष्टि-मार्गी साधना का आधार विशुद्ध प्रेम को मानता है । जीव के हृदय को भगवान् के प्रति शुद्ध प्रेम केवल अनुग्रह से ही प्राप्त हो सकता है । भगवान् के पोषण स्वरूप ही जीव में प्रेम का उदय होता है, जब तक जीव के हृदय में यह शुद्ध प्रेम जाग्रत नहीं होता, तब तक उसकी भगवान् के प्रति आराधना केवल 'पूजा' मात्र ही रहती है, 'सेवा' नहीं होती । पूजा को सेवा में परिणित करना भगवान् के अनुग्रह पर ही आधारित है ।

सेवा-नाम-सेवा और स्वरूप-सेवा, दो प्रकार की होती है । स्वरूप-सेवा के

भी १. तनुजा, २ वित्तजा और, ३ मानसी, तीन भेद आचार्यों ने किये हैं। तनुजा वह सेवा है जो शरीर से की जाती है, वित्तजा वह सेवा है जो धन से की जाती है और मानसी वह सेवा है जो मन से की जाती है। मानसी सेवा के भी दो रूप माने गये हैं, १ मर्यादा मार्गीय और २ पुष्टि मार्गीय, अर्थात् एक में ससार की मर्यादा में रहकर इष्टदेव की सेवा होती है और दूसरी में ससार की सब मर्यादा भगवान् के मंदिर में जाकर समाप्त हो जाती है। दूसरी स्थिति में ही मीरा लोकलाज तज कर मर्यादा से बाहर भगवान् की भक्ति करती है। मर्यादा-मार्गीय सेवा के लिए भक्त को शास्त्रोक्त मार्ग अपनाना होता है। यह ज्ञान के अधिक निकट है। इसमें भक्त अनेको कष्ट उठाकर पहले आत्मज्ञान प्राप्त करता है। फिर वह लोकार्थी बनकर भगवान्-कृष्ण की सेवा-आराधना करता है और अहंकार तथा ममता इत्यादि से सम्बन्ध विच्छेद करता है। इसके पश्चात् ही वह अपना इच्छित फल प्राप्त कर सकता है और उसे भगवान् प्राप्त हो सकते हैं, परन्तु इस स्थिति में भी भगवान् के अनुग्रह के बिना उसका काम नहीं चल सकता। मिलन की अंतिम स्थिति में अनुग्रह का होना नितान्त आवश्यक है। इसके विपरीत पुष्टि मार्गीय भगवान् का भक्त प्रारम्भ से ही अहम् भाव का विनाश करके चलता है और प्रारम्भ से ही वह अनुग्रह का प्रार्थी रहता है। अन्त दोनों मार्गों का एक ही है परन्तु ज्ञान-मार्ग (मर्यादा-मार्ग) की अपेक्षा पुष्टि-मार्ग (भक्ति-मार्ग) अधिक प्रशस्त है, साथ ही यह सुगम भी है। वल्लभाचार्य ने पुष्टि-मार्ग इसलिए अपनाया क्योंकि साधारण जनता के बीच ज्ञान की लम्बी चौड़ी बाते छोकने को उन्होंने मूर्खता माना। उन्होंने ज्ञान-मार्ग का भी कही पर विरोध नहीं किया परन्तु अपनाया भक्ति-मार्ग को ही। इसी-लिए वह अपने विचारों के प्रकाशन और स्पष्टीकरण तथा प्रसार में इतने सफल हो सके। महाकवि सूर ने इसी भक्ति भावना को लेकर भोले भक्त और परमात्मा के पारस्परिक सम्बन्धों और लीलाओं का जो सजीव चित्रण किया है, वह भला मर्यादा में भिन्न कुछ कर चलने वाली भावना के अतर्गत कैसे सम्भव हो सकता था। काव्य का जो मुक्त प्रवाह इस भोलेपन में प्रस्फुटित हो सका वह मर्यादा में बँधकर होना नितान्त असम्भव था। सूर और नन्ददास ने अपने भ्रमर गीतों में ज्ञानी तथा योगी विचारों की चुटकियाँ अवश्य ली हैं, परन्तु वह सब केवल इसीलिए कि वे योग और ज्ञान पर भक्ति को प्रधानता देना चाहते थे,— वरना उनके आदर-सत्कार में कोई कमी नहीं आती। साथ ही उनमें योग तथा ज्ञान के मूल तत्त्वों का खण्डन नहीं मिलता। जो कुछ भी उपहासोक्तियाँ हैं, वे सभी उनके विकृत स्वरूपों की हैं।

पुष्टि सम्प्रदाय की भक्ति सेवा भावना से ओत-प्रोत रहती है। उसमें कर्म काण्ड का महत्त्व बहुत कम रहता है। वह साधारण उपासना या पूजा मात्र नहीं है। गो० गोकुलनाथ जी तथा गो० हरिराय जी की वार्ताओं में इस सेवा भावना

का स्पष्टीकरण किया गया है। पुष्टिमार्गी भक्त को यज्ञ इत्यादि कर्मकाण्डी बखेडे में समय नष्ट करने की आवश्यकता नहीं। महाप्रभु वल्लभाचार्य ने उपासना के क्षेत्र से कर्मकाण्डी आडम्बर को हटाने का प्रयास किया है और ऐसे सरल तथा सुगम साधनों की व्यवस्था की है कि भक्त को व्यर्थ की परिपाटियों में पकड़ कर अपना समय नष्ट न करना पड़े परन्तु कालान्तर में इस सम्प्रदाय के ठाकुर जी की सेवा का 'भजन' भी कर्मकाण्डियों के यज्ञ इत्यादि को मात कर गया।

पुष्टि-सम्प्रदाय में राधा का स्थान—श्री वल्लभाचार्य ने अपने दर्शन में राधा की स्थापना नहीं की। उन्होंने तो केवल भगवान् कृष्ण को ही अपना इष्ट-देव माना है और उसी की बालरूप में सेवा की है। उसमें केवल वात्सल्य-भावना की ही प्रधानता है। वात्सल्य के साथ ही साथ सख्य और कात भाव को भी आपने विलकुल नहीं छोड़ दिया है। जयदेव और विद्यापति के काव्यों में राधा की प्रधानता है। इसके प्रभाव से वल्लभाचार्य मुक्त नहीं रह सकते थे। यो दर्शन में चाहे उन्होंने राधा को कोई स्थान नहीं दिया परन्तु बाद में उन्हें राधा को अपनाना ही पड़ा और उन्होंने 'शृंगार रस मण्डन' तथा 'स्वामिनि स्तोत्र' में कात भावना को भी सम्मिलित कर लिया। अष्टछाप के कवियों ने कृष्ण के साथ बराबर राधा को निभाया है और सच तो यह है कि काव्य और भक्ति के क्षेत्र में माधुर्य का प्रवाह लाने के लिए राधा का समाविष्ट होना नितात आवश्यक था। यदि राधा को समाविष्ट न किया जाता तो काव्य और भक्ति का क्षेत्र नीरस बन जाता और उसमें वह आकर्षण कदापि न आ पाता जो आ पाया।

वैराग्य और सन्यास—शुद्धाद्वैती मत के प्रबल प्रतिपादक श्री विष्णु स्वामी ने जीव के लिए वैराग्य और सन्यास को इष्ट कहा है। परन्तु वल्लभाचार्य ने सन्यास को कोई महत्त्व नहीं दिया। यो वल्लभाचार्य स्वयं अपने जीवन के अंतिम काल में साधु हो गये थे परन्तु उन्होंने सिद्धान्त रूप से इसकी न तो आवश्यकता ही समझी और न व्याख्या ही की। वल्लभाचार्य के पश्चात् इस मत के आगामी आचार्यों ने सन्यास आश्रम की महत्ता को एकदम छोड़ दिया। जैसा हम ऊपर देख चुके हैं, इस सम्प्रदाय के आचार्य अपना विवाह करते हैं और गृहस्थ आश्रम का भोग करते हैं। सिद्धान्तानुसार गृहस्थ का पालन करते हुए आचरण करते हैं और अपने को परम पद का अधिकारी समझते हैं। यह मत ब्रह्म प्राप्ति के लिए वैराग्य और कठिन तपस्या इत्यादि की आवश्यकता नहीं समझता। इस मत का आचार्य गृहस्थ में रहकर वर्णाश्रम धर्म की व्यवस्था का पालन करता है। इसकी भक्ति तनुजा, वित्तजा सेवा से होती है और इसी के द्वारा परम पद की प्राप्ति सम्भव मानी गई है।

प्रमुख ग्रन्थ—भारत के अधिकांश धर्माचार्य अपने मतों को प्रधान रूप

सैं उपनिषद् ब्रह्मसूत्र और गीता (प्रस्थानत्रयी) पर आधारित करते हैं। अपने-अपने मतों की प्रामाणिकता प्रतिपादित करने के लिए भी आचार्य लोग इन्हीं ग्रन्थों को प्रमाण में पेश करते हैं। इसलिए कोई भी मत प्रतिपादित करने से पूर्व इनके भाष्य की आवश्यकता रहती है। श्री वल्लभाचार्य ने पुष्टि मार्ग की साधना करते समय प्रस्थानत्रयी को तो प्रमाणस्वरूप ग्रहण किया ही, साथ ही श्रीमद्भागवत को भी अपनाया। पुष्टि मार्ग के सिद्धान्त का आधार मूल रूप से श्री मद्भागवत ही है। वल्लभाचार्य ने भागवत को विशेष महत्त्व दिया है और अपने मत के नामकरण की प्रेरणा भी इन्हें श्री मद्भागवत से ही प्राप्त हुई है। आपके मत का मूलाधार इस तरह प्रस्थान चतुष्टय बना,—उपनिषद्, ब्रह्मसूत्र, गीता और भागवत।

प्रस्थान-चतुष्टय के भाष्यों और टीकाओं द्वारा महाप्रभु वल्लभाचार्य और उनके परवर्ती आचार्यों ने पुष्टि सम्प्रदाय के सिद्धान्तों का निर्माण किया। पुष्टि सम्प्रदाय के मुख्य ग्रन्थ श्री वल्लभाचार्य कृत 'अणुभाष्य' और भागवत कृत 'सुबोधिनी' टीका है। यही इस सम्प्रदाय के सर्वमान्य धर्म ग्रन्थ है। साम्प्रदायिक सिद्धान्तों के स्पष्टीकरण के लिए सबसे उत्तम ग्रन्थ गो० विट्ठलनाथ कृत 'विद्वन्मडन' है।

महाप्रभु वल्लभाचार्य और विट्ठलनाथ जी के अतिरिक्त विट्ठलनाथ जी के चतुर्थ पुत्र गो० गोकुलनाथ जी तथा पौत्र श्री हरिराय जी महानुभावों ने भी सम्प्रदाय के तत्त्वों तथा लौकिक पक्षों के स्पष्टीकरण किये हैं। ये लोग भी धर्म ग्रन्थों के प्रकाण्ड पंडित और सिद्धान्तों के आचार्य हुए हैं। इनके पश्चात् गो० पुरुषोत्तम जी के ग्रन्थों का महत्त्व भी कुछ कम नहीं। बस, यही सब ग्रन्थ इस सम्प्रदाय के तत्त्वों के निरूपण के लिए अपना प्रमुख स्थान रखते हैं।

सम्प्रदाय का प्रचार—महाप्रभु वल्लभाचार्य ने पुष्टि सम्प्रदाय की स्थापना कर किस प्रकार फिर से श्री स्वामी द्वारा प्रतिपादित शुद्धाद्वैत का पुनरुत्थान किया, इसका संक्षेप में हम ऊपर उल्लेख कर चुके हैं। और फिर उन्होंने अपनी तीन यात्राओं द्वारा तथा शास्त्रार्थों में विपक्षियों को हराकर प्रेम लक्षण भक्ति का स्रोत बहाया। वल्लभाचार्य ने एक ऐसे सरल तथा मनोरंजक धर्म को प्रधानता दी जिससे मानव के ऊब उठने का तो प्रश्न ही नहीं उठता। आपने धर्म को कर्मकाण्डी मायाजाल से मुक्त करके एक ऐसे क्षेत्र में लाकर खड़ा कर दिया जहाँ प्राणीमात्र उसे ग्रहण कर सकता था। आपने पुष्टि-मार्ग को मानव मात्र का धर्म बनाया, किसी विशेष वर्ण, जाति अथवा समाज का नहीं। यही इक्ष्वाकु धर्म की सबसे बड़ी विशेषता थी, जिसने इसे सबसे अधिक व्यापकता प्रदान की।

महाप्रभु वल्लभाचार्य की मृत्यु के पश्चात् उनके पुत्र विट्ठलनाथ जी ने सम्प्रदाय की उन्नति में जो योग दिया वह सराहनीय है। वह अपने पिता के पद-चिन्हों पर चले और व्यवस्था के क्षेत्र में आपने विशेष कुशलता प्रदर्शित

की। अष्टछाप की स्थापना करके आपने धर्म के उन सेवकों की माला बनायी जिन्होंने अपनी कला, संगीत, काव्य और गीतों से भारतीय वातावरण को मधुर भक्ति से गुंजायमान कर दिया। वातावरण की जड़ता को खोकर उसमें स्फूर्ति ला देने और प्रेम रस का संचार कर देने का कार्य जो 'अष्ट छाप' के कवियों ने किया वह अन्य साधनों द्वारा दुर्लभ था। इसके द्वारा जिस साहित्य का निर्माण हुआ उसने सम्प्रदाय को युग-युगान्तर के लिए अमर बना दिया। आज जब हिन्दी भारत की राष्ट्र भाषा बन चुकी है तो भारत की सत्तर करोड़ जनता के सम्मुख शुद्धाद्वैत के सिद्धान्त अपने सरस और मधुर रूप में पहुँचेंगे।

गो० विठ्ठलनाथ जी ने अपने प्रभाव से राजकीय सहयोग भी पुष्टि मार्ग के लिए प्राप्त किया और महाराजा अकबर ने उन्हें गोवर्धन तथा गिरिराज का इलाका भेंट स्वरूप प्रदान किया। वल्लभाचार्य ने कथा प्रणाली और कीर्तन द्वारा अपने मत का प्रचार प्रारम्भ किया, जिसका प्रसार विठ्ठलनाथ जी के समय में और भी तीव्र गति के साथ हुआ। साम्प्रदायिक ग्रन्थों की व्याख्या स्थान-स्थान पर की जाने लगी और इससे जनता में पुष्टिमार्ग का प्रभाव बढ़ा।

पुष्टिमार्ग सम्प्रदाय के भक्तों ने तनुजा, वित्तजा और मानसी तीनों प्रकार के भक्ति के साधनों को अपनाया। वित्तजा सेवा के सम्प्रदाय के पास धन की कमी नहीं रही और आडम्बरपूर्ण सेवा विधानों का प्रचार बढ़ा। पुष्टिमार्गी वैष्णवों के मन्दिरों का वैभव दिन-प्रति-दिन बढ़ने लगा। उत्सवों पर चमक-दमक दिखने लगी और जनता के लिए यह भी आकर्षण का कारण बनी, परन्तु कहना नहीं होगा कि इस दिखावे के फलस्वरूप विशुद्ध सात्विक भावना को गहरी ठेस लगी और सम्प्रदाय में वास्तविकता की अपेक्षा दिखावे का बोल-बाला होने लगा। इन आडम्बरों से जो प्रचार फैला उसमें वासना वृत्ति का प्रसार हुआ और भक्त लोग अपने आचरणों की शुद्धता कायम न रख सके।

इस प्रकार महाप्रभु वल्लभाचार्य का पुष्टिमार्ग आगे बढ़ा और कुछ दिन तक उसकी खूब धूम रही। पुष्टिमार्गी भक्तों की संख्या भी बढ़ी परन्तु इस मार्ग में पाई जाने वाली सरलता जहाँ एक ओर भक्तों को प्रतिबन्ध मुक्त कर आगे को बढ़ाती किन्तु उन्हें गिरने से रोकने का भी कोई साधन वहाँ उपलब्ध नहीं था। कीर्तन की तन्मयता और मर्यादा छोड़कर कृष्ण भक्ति में जाना जहाँ आत्मा और परमात्मा के मिलने का महान साधन था, वहाँ तनिक सी चारित्रिक गिरावट आ जाने पर उनके पतन का भी कारण बन सकता था। समाज का प्रत्येक व्यक्ति चरित्र में इतना ऊपर उठकर भक्ति मार्ग का राही बन सके, यह एक कठिन समस्या थी। इसलिए सम्भावना गिरने की ही अधिक रहती थी। यही कारण है कि धर्म के जो अखाड़े एक दिन ब्रह्म प्राप्ति के लिए महाप्रभु वल्लभाचार्य जैसे तपस्वियों ने निर्मित किये वहाँ पर वेश्याओं के नृत्य और मदिरा के दौर चले। गोस्वामियों की गद्दियों पर बैठने वाले मूर्ख और

पाखण्डी हो गये और उनका जीवन वासना की खिलवाड़ बन गया। उसका जनता पर बुरा प्रभाव पड़ा। ठगों ने उसमें प्रवेश कर पाखण्ड का अड़्डा जमा लिया और भोली-भाली जनता उनके द्वारा ठगी जाने लगी। सम्प्रदाय के इन केन्द्रों की यह दुर्दशा हुई।

सार-निरूपण—विष्णुस्वामी द्वारा प्रतिपादित शुद्धाद्वैत के आधार पर महाप्रभु वल्लभाचार्य ने उसी दर्शन को लेकर पुष्टिमार्ग की स्थापना की। महाप्रभु वल्लभाचार्य ने काशी में शिक्षा प्राप्त कर तीन बार भारत यात्रा की और ८४ बैठके स्थापित की, जिनका उल्लेख 'चौरासी वैष्णवन की वार्त्ति' में मिलता है। पुष्टिमार्ग के मूल सिद्धान्तों का आधार आपने उपनिषद्, ब्रह्मसूत्र, गीता और श्री मद्भागवत से लिया। दक्षिण में शास्त्रार्थ के अन्दर आपने शकर सम्प्रदायियों तथा अन्य विपक्षियों को हराया। यही पर विष्णु सम्प्रदाय के मुख्याचार्य ने आपको अपनी गद्दी सौंप दी। १ वर्ष की आयु में आपने तीसरी यात्रा समाप्त की। आप अधिकतर प्रयाग के पास अडैल या काशी के पास चरणट में रहते थे।

वल्लभाचार्य जी ने ३५ से ८४ तक ग्रन्थ लिखे। इनमें 'सुबोधनी' और 'अणुभाष्य' विशेष महत्त्वपूर्ण हैं। सवत् १५-७ की अषाढ शु० ३ को आपने काशी में गंगा में जल समाधि ली।

आपके दो पुत्र गोपीनाथ जी तथा विट्ठलनाथ जी थे। गोपीनाथ जी सवत् १५९९ में ही मर गये और उनके बाद विट्ठलनाथ जी गद्दी पर बैठे। पुष्टि सम्प्रदाय अपने उच्चतम शिखर पर विट्ठलनाथ जी के ही समय में पहुँचा। इसी समय में 'अष्टछाप' की भी स्थापना हुई। आपने भी अपने पिता के ही समान बैठकें स्थापित कीं। इनके सात पुत्र थे, जिनके बीच आपने अपने जीवन काल में ही अपनी चल तथा अचल सम्पत्ति बाँट दी।

पुष्टि मार्ग की स्थापना वल्लभाचार्य ने बिल्कुल मौलिक ढंग से की थी। इसमें जाति, धर्म, समाज के भेदभाव के बिना मानव मात्र सम्मिलित हो सकता था। ब्रज में गोवर्धन, गिरिराज और मथुरा ही इसके प्रधान केन्द्र रहे। यही पर इन आचार्यों ने श्रीनाथ जी और नवनीत प्रिया जी मन्दिरों को बनवाया।

वल्लभाचार्य और विट्ठलनाथ इस सम्प्रदाय के प्रवर्तक और प्रधान आचार्य हुए हैं और इन्हीं के त्याग तथा तपस्या के फलस्वरूप यह बेल फली फूली।

'अष्टछाप' की स्थापना कर विट्ठलनाथ जी ने कला और साहित्य की उन्नति की। 'सूर' इसी अष्टछाप के एक अमूल्य नगीने थे। आपकी कविता में इन आचार्यों की वाणी, इनके सिद्धान्त, इनकी भावनाएँ, इनके विचार, इनकी कल्पनाएँ कूट-कूट कर भरी हुई हैं। सूर वास्तव में पुष्टि समार्गी विचारधारा का वह दर्पण है कि जिसके अन्दर भगवान की लीलाओं के असंख्य चित्र अपनी नवीन तम कल्पनाओं तथा भावनाओं के साथ अंकित हैं।

महाकवि सूरदास के नाम के साथ जिन काव्य-ग्रन्थों की सूची जोड़ी जाती है उनके सम्बन्ध में अभी तक विद्वानों का एकमत स्थापित नहीं हो सका है। सूर के नाम से बहुत से ग्रन्थ प्रचलित हैं। जो ग्रन्थ प्रकाशित हो चुके हैं, उनकी सूची निम्नलिखित है—

- | | |
|----------------------------|--------------------------|
| (१) सूरसागर | (१०) सूर-पञ्चीसा |
| (२) सूर-रामायण | (११) राधा-रस-केलि कौतूहल |
| (३) सूर-सारावली | (१२) भवरगीत |
| (४) सूर-साठी | (१३) साहित्यलहरी |
| (५) विनय | (१४) दृष्टिकूट |
| (६) बाल-लीला | (१५) गोपाल-गारी |
| (७) बिसातन-लीला | (१६) सूरशतक |
| (८) सूर-सगीत-सार | (१७) सूरसागर-रतन |
| (९) मयूरध्वज राजा की कथा । | |

इसी प्रकार अप्रकाशित ग्रन्थ भी बहुत हैं :

- | | |
|---------------------|----------------------|
| (१) दशम स्कन्ध-भाषा | (९) नाग-लीला |
| (२) ब्याहलो | (१०) मानलीला |
| (३) हरिवंश-टीका | (११) एकादशी-महात्म्य |
| (४) भागवत-भाषा | (१२) सूरदास के पद |
| (५) गोवर्धन लीला | (१३) प्राण प्यारी |
| (६) दान-लीला | (१४) सूरसागर-सार |
| (७) नल-दमयन्ती | (१५) रामजन्म |
| (८) सेवाफल | |

ये सभी प्रकाशित तथा अप्रकाशित ग्रन्थ 'सूरसागर' में ही हैं। केवल विषयों के आधार पर पदों को छोट कर ये पृथक्-पृथक् ग्रन्थ बना दिए हैं। जो रचनाएँ स्वतन्त्र रूप से लिखी गई हैं, वे निम्नलिखित हैं—

- | | | |
|-----------------|------------------|---------------------|
| (१) सूरसारावली | (४) साहित्य-लहरी | (६) नल-दमयन्ती |
| (२) हरिवंश टीका | (५) राम-जन्म | (७) एकादशी-महात्म्य |
| (३) सेवाफल । | | |

इन सभी ग्रन्थों को सूरदास के साथ नथी करना कुछ उचित नहीं जान पड़ता । कुछ के विषय में तो उनके सूर-लिखित न होने के स्पष्ट प्रमाण हैं, जैसे 'हरिवंश-टीका' संस्कृत टीका है और संस्कृत का कोई ग्रन्थ सूरदास जी ने नहीं लिखा । सूरदास ही नहीं, अष्टछाप के किसी भी कवि ने संस्कृत में रचना नहीं की । इसके अतिरिक्त 'नल-दमयन्ती' एक सूफी काव्य है जिसकी रचना किसी सूफी मनावलम्बी सूरदास कायस्थ ने की थी ।

'राम-जन्म' और 'एकादशी-महात्म्य' के लेखक सूरदास जी हैं, सूरदास जी नहीं । यह अवधी भाषा की दोहा और चौपाइयों में लिखी रचनाएँ हैं । सूरदास जी अवधी के कोई कवि रहे होंगे जिनके ग्रन्थों की सूची व्यर्थ ही अष्टछापी सूरदास जी के नाम के साथ लगा दी गई है । 'सेवाफल' को भी विद्वान् लोग निश्चित रूप से सूर की रचना नहीं मानते । यह रचना बहुत साधारण है, कोई विशेष महत्त्व इसे किसी कला-विषयक श्रेष्ठता के कारण नहीं दिया जा सकता ।

इस प्रकार सूर-सागर के अतिरिक्त केवल तीन ही रचनाएँ रह जाती हैं जो सूर की मानी जाती हैं । इन रचनाओं के विषय में यहाँ विचार कर लेना नितान्त आवश्यक है ।

सूर-सारावली—कुछ लोगों का मत है कि 'सूरसारावली' 'सूरसागर' और 'भागवत' का संक्षिप्त परिचय मात्र ही है । कुछ विद्वान् इसे सूर की स्वतंत्र रचना भी मानते हैं । डा० मुशीराम और डा० दीनदयाल गुप्त इसे सूर-कृत मानते हैं । डा० ब्रजेश्वर वर्मा इसे संक्षिप्त ग्रन्थ मानते हैं । तीनों ही विद्वानों ने इस विषय का खोजपूर्ण अध्ययन किया है । प्रथम दो विद्वान् इसे सूर-कृत तथा अन्तिम संदिग्ध मानते हैं ।

'सूर-सारावली' के साहित्य पर दृष्टि डालने से वह सूर-साहित्य प्रतीत नहीं होता । इसका काव्य-सौष्ठव सूर के पदों की अपेक्षा बहुत ही शिथिल है । यह रचना होली के रूपक के रूप में प्रस्तुत की गई है और इसमें 'दो-तुकए' छन्दों का प्रयोग है । कृष्ण की सयोग-लीला, वसन्त, हिडोला, होली आदि के प्रसंग कृष्ण के कुरुक्षेत्र से लौटने के पश्चात् लिखे गए हैं । सम्भव है कि इन पदों की रचना सूर ने की हो और 'सूर सागर' की भूमिका स्वरूप इन्हें रखा हो, परन्तु दोनों की तुलना करने पर उसमें बहुत से ऐसे स्थल आते हैं जो सूरसागर में नहीं हैं । वे बार्ते सभी भ्रामक हैं । आज-कल अधिकांश विद्वानों का मत यही है कि यह सूर-कृत नहीं है । यदि सूर ने 'सूर-सारावली' को सूरसागर की सूचनिका के रूप में प्रस्तुत किया होता तो वह मौलिक प्रसंगों को नहीं छोड़ सकते थे । मौलिक प्रसंगों को छोड़ देना भी इस बात की ही पुष्टि करता है कि इसकी रचना सूर-

दास ने नहीं की ।

साथ ही जहाँ तक सिद्धान्तों की बात है वहाँ भी पुष्टि-मार्गी सूर से इस रचना का मतभेद ठहरता है । सूर के विचारों का प्रतिनिधित्व इस पुस्तक में नहीं मिलता । इस रचना को यदि अप्रामाणिक न माने तो भी यह सदिग्ध अवश्य है ।

साहित्य-लहरी—साहित्य लहरी का जो प्रकाशित संस्करण उपलब्ध है उसमें ११८ पद हैं और (क) तथा (ख) उपसहारों में ५३ (४९ + ४) पद और जुड़े हुए हैं । साहित्य-लहरी के उपसहार वाले पद सूरसागर में मिलते हैं, परन्तु मूल ११८ पद सूरसागर में उपलब्ध नहीं । साहित्य-लहरी के पदों में पहले किसी भाव, नायिका या अलंकार का उल्लेख मिलता है और फिर उसका उदाहरण प्रस्तुत किया जाता है । इसका यह स्वरूप देखने से यह साधारण काव्य-ग्रन्थ सा प्रतीत न होकर लक्षण-ग्रन्थ मालूम देता है । साहित्य-लहरी प्रधान रूप से एक साहित्यिक रचना है और भक्ति का आधार इसमें उस रूप में नहीं मिलता जिस रूप में कि पुष्टि-मार्गी कविता में मिलता है । सूरसागर की भक्ति-भावना का इसमें नितान्त लोप है । कवि का उद्देश्य भक्ति भावना प्रसार की अपेक्षा चमत्कारवादी रहा है । इस रचना के अधिकांश पद कूट हैं, परन्तु इसके कूट-पदों की समानता सूर सागर के कूट पदों से नहीं की जा सकती । सूरसागर के कूट-पद सारगर्भित हैं और इसके बहुत से पद निरर्थक भी हैं । साहित्य-लहरी में चमत्कार बढ़ाने का प्रयास तो मिलता है परन्तु कवि की भक्ति-भावना, कल्पना और कवित्व शक्ति उतनी प्रखर नहीं, जितनी सूर-सागर के लिखने वाले कवि की है ।

सूर-साहित्य में कूट पदों की कमी नहीं और कूट-पद सूर की रचना का महत्वपूर्ण भाग है, परन्तु 'साहित्य-लहरी' के कूट पदों में वह गाम्भीर्य नहीं जो सूर के कूट पदों में मिलता है । इस प्रकार यह ग्रन्थ भी प्रामाणिक नहीं कहा जा सकता ।

सूर का प्रामाणिक ग्रंथ केवल सूरसागर ही है । नीचे हम संक्षेप में सूर-सागर पर विचार करेंगे ।

सूरसागर सूरदास जी उक्त रचनाओं के अतिरिक्त अब हमारे सामने केवल 'सूरसागर' रह जाता है और यही सूर का प्रामाणिक 'साहित्य-संग्रह' है । सूर की सारी रचनाओं का यह समुच्चय वास्तव में एक विशाल सागर है जिसमें सूर ने अपने विचारों और अपनी भावनाओं के मुक्ता भर दिए हैं । इसी सागर में जाकर सूर के सब विचार और भावनाएँ गिरी हैं और इसी में उन्होंने शुद्धाद्वैत-वादी दर्शन का सार और पुष्टि-मार्गी प्रेम-भक्ति का निचोड़ भर दिया है । वात्सल्य, सख्य और कांत भक्ति तथा सेवा का जो सामंजस्य इस साहित्य-सागर में एकत्रित हुआ है, वह अन्यत्र नहीं ।

बल्लभाचार्य स्वयं 'सूर' को 'शूर' और 'सागर' कहते थे । वह उन्हें भक्ति का सागर मानते थे । गो० विट्ठलनाथ जी 'सूर' को 'भक्ति का जहाज' मानते

थे । वल्लभाचार्य जी से दीक्षित होने से पूर्व आपने विनय पदों की भी रचना की थी और सम्भव है कि यत्र-तत्र कुछ मुक्तक स्वतन्त्र पद भी लिखे हो, परन्तु अधिकांश जो उन्होंने लिखा है वह क्रमबद्ध ही है । यह सम्भव है कि वल्लभाचार्य के समय में आपने केवल बाललीला के ही पदों की रचना की हो और बाद में विट्ठलनाथ जी तथा हरिराय और हरिवंश के प्रभाव से प्रेमिका विषयक पद लिखे हों और इस प्रकार सूर-सागर का प्रसंग आगे बढ़ा हो । इस तरह दशमस्कन्ध की कथा के पूर्ण होने में काफी समय लग सकता है और इसी बीच जितने भी पद इस बीच के प्रसंग से सम्बन्धित लिखे गए वे सब भी इन्हीं के साथ जोड़ दिए गए हों । इसमें एक ही भाव और विकार पर कई-कई पद भी दुहराये गए हैं । नित्य कीर्तनों में गाये जाने के लिए जो पद लिखे गए, उनकी संख्या कम नहीं है और उन्हें सुगमता के साथ कथा से पृथक् किया जा सकता है । इन पदों को कथा से दूर कर लेने पर भी कथा-प्रवाह में कोई बाधा उपस्थित नहीं होती । यह पद वास्तव में कवि ने अपनी स्वच्छन्द कविता-प्रेरणा में बहकर लिखे हैं, किसी आदेश की पूर्ति के लिए नहीं लिखे और इसीलिए यदि कवित्व की दृष्टि से निरखा-परखा जाय तो ये ही पद सूर के बहुत सुन्दर तथा हृदयग्राही बन पड़े हैं । इन पदों में कवि की भावना तथा कल्पना का मुक्त प्रवाह मिलता है । ये कवि की स्वतन्त्र विचारधारा के प्रतीक हैं और इनमें भक्ति-भावना की सूक्ष्म-तम प्रवृत्ति प्रस्फुटित होती हैं ।

महाकवि 'सूर' ने बाद में सम्भवतः समस्त सामग्री को श्रीमद्भागवत की कथा के आधार पर दोहा और चौपाइयों में बाँधने का प्रयास किया है । सम्भव है, यह गो० विट्ठलनाथ जी की आज्ञा से किया हो, परन्तु यह सामग्री साहित्यिक दृष्टिकोण से उतनी ऊँची नहीं बन पाई जितने ऊँचे कि आपके स्वतन्त्र पद हैं । कवि की प्रतिभा को पौराणिक गाथा ने अपने चक्कर में फँसाकर कुँठित-सा कर दिया है और उसका मुक्त प्रवाह नष्ट-सा हो गया है । यह गाथा एक कथाकार की तरह कही गई है, जिसमें रस और चमत्कार दोनों का अभाव है ।

सूरसागर का जो रूप आज उपलब्ध है उसमें सूर के प्रारम्भिक जीवन के विनय पदों से लेकर उनके अन्तिमकाल तक के लिखे गए सभी पद संग्रहीत हैं ।

सूरसागर के पद—सूरदास के पदों के विषय में एक कहावत प्रसिद्ध है कि उन्होंने एक लाख पद लिखे । आज तक 'सूर' के जो पद उपलब्ध हो सके हैं उनकी संख्या ५००० के लगभग रहती है । बहुत से पद ऐसे भी हो सकते हैं जो सूरसागर में न आए हों और वे ब्रज में अभी तक गाए जाते हैं, उन्हें भी मिलाकर उनकी संख्या सौ पचास और अधिक हो सकती है । हमारा मत तो यही है कि वे गाये जाने वाले पद भी सूर के नहीं हैं । परन्तु यदि उन्हें सूर-रचित मान भी लिया जाय तब भी सवालाख संख्या को छूने की बात सिद्ध नहीं होती । 'लक्ष-पदा' का निर्देश 'सारावली' में भी मिला है । कहते हैं कि एक लाख पद

सूर ने लिखे और बाकी २५००० पद सूर की प्रतिज्ञा पूरी करने के लिए श्रीनाथ जी ने लिखे। हम इन सब कहावतों को व्यर्थ मानते हैं।

‘सूर’ के कहे जानेवाले केवल ५ हजार पद मिलते हैं, जिसमें सैकड़ों पद ऐसे हैं, जिनके अन्त में ‘सूर’ के स्थान पर ‘सूरज’, ‘सूरजदास’, ‘सूरस्याम’, ‘सूर-जन’ नामों का उल्लेख है। ये नाम भ्रामक हैं और इनके विषय में विद्वानों के दो मत हैं। कुछ विद्वान् इन प्रयोगों में से ‘सूरस्याम’, ‘सूरजन’ इत्यादि को तो यह कहकर छोड़ देते हैं कि इनमें पहले सूर शब्द का ही प्रयोग है और उसके पश्चात् आनेवाले शब्द का पद के अर्थ से सम्बन्ध जुड़ जाता है। परन्तु यह कुछ उचित नहीं जँचता। साथ ही ‘सूरज’ और ‘सूरजदास’ की समस्या फिर भी ज्यो-की-त्यो बनी रहती है। ये पद तो निश्चित रूप से प्रक्षिप्त ही हैं। इन्हें प्रक्षिप्त मान लेने पर ५ हजार की सख्या में भी काफी कमी आ जाती है।

वर्तमान उपलब्ध ‘सूरसागर’ से अभी इन भिन्न छापों को पृथक् नहीं किया गया है और उन्हें ज्यो-का-त्यो सूर के पद मानकर चला जा रहा है इसलिए ‘सूरसागर’ के असली रूप का अभी सही-सही ब्यौरा देना कठिन है। यह भी सम्भव है कि सूर की मृत्यु के पश्चात् जो कीर्तन आये और उन्होंने भी ‘सूर’ जैसे पद बनाने का प्रयास किया और उनमें से जो कुछ-कुछ सूर-जैसे बन पड़े उनमें ‘सूर’ या ‘सूरदास’ की छाप लगा कर ‘सूरसागर’ में संग्रहीत कर दिया। नामों की विभिन्नता सूर के असली पदों के विषय में एक भ्रम पैदा कर देती है। परन्तु इस भ्रम के कारण यों ही बहुत से पदों को अप्रामाणिक भी घोषित नहीं किया जा सकता। ‘सूर-स्याम’ नाम से लिखे गए बहुत से पद सूर की प्रतिभा के प्रतीक पद हैं जिन्हें यों ही सूर साहित्य से पृथक् कर देने पर अनर्थ की सम्भावना है। इसलिए यहाँ निश्चित रूप से कुछ न कहकर इस विषय में मौन ही हो जाना पड़ता है।

सूर सागर का विषय—‘सूरसागर’ का विषय बहुत स्पष्ट है। ‘सूरसागर’ के पदों में कृष्ण-लीला का गायन किया गया है। इस विषय का ज्ञान हिन्दी के प्रत्येक पाठक को है। कृष्ण-लीला का विषय बहुत व्यापक है और कृष्ण-चरित्र का वर्णन भी अनेक ग्रन्थों में अनेकों प्रकार से मिलता है। सूर ने ‘सूरसागर’ में कृष्ण के जिस रूप का वर्णन किया है वह वही है जो श्रीमद्भागवत में मिलता है। भागवत १२ स्कंधों में विभाजित है और सूरसागर में भी सूर ने बारह ही स्कंध रखे हैं परन्तु इसका यह अर्थ नहीं कि ‘सूरसागर’ में श्रीमद्भागवत के सभी प्रसंग हैं। सूर ने बहुत-से प्रसंग छोड़ दिए हैं और कई प्रसंगों का केवल संकेत मात्र कर दिया है, फिर भी क्रम निभाने का प्रयास किया है। ‘सूरसागर’ का हर स्कंध प्रारम्भ करने से पूर्व सूर ने घोषित किया है कि वह श्रीमद्भागवत के आधार पर अपने ग्रंथ की रचना कर रहे हैं। स्कंध १ के पद ११३ में सूर लिखते हैं :

तथा भक्ति-महिमा से भरा पड़ा है। भागवत के प्रथम स्कंध की सामग्री से इसका कोई सम्बन्ध नहीं। सूर की प्रारम्भिक रचनाएँ इनमें हैं और इनसे सूर के व्यक्तित्व पर प्रकाश पड़ता है। भागवत की कथा इससे सर्वथा पृथक् है।

‘सूरसागर’ और श्रीमद्भागवत के नवे स्कंध की कथाएँ मिलती-जुलती हैं। दोनों में समान रूप से परशुराम, अम्बरीष इत्यादि की कथाओं का सविस्तार वर्णन है। ‘सूरसागर’ में राजा नहुष, इन्द्र के शाप की कथा और कच तथा देवराणियों की कथा का भी समावेश है, जो भागवत में नहीं मिलता।

दसवे स्कंध में श्रीकृष्ण की कथा है और यही सूरसागर का प्रधान अंग है, जिसमें पुष्टि-सम्प्रदाय के प्रधान तत्वों का निरूपण मिलता है। कृष्ण-कथा का विकास भागवत के पूर्वार्द्ध और उत्तरार्द्ध भाग में समान रूप से हुआ है, परन्तु ‘सूरसागर’ में ऐसा नहीं मिलता। भागवत के दसवे स्कंध के उत्तरार्द्ध को कवि ने केवल १३८ पदों में ही समाप्त कर दिया है और पूर्वार्द्ध का वर्णन खूब विस्तार के साथ मिलता है। श्रीमद्भागवत के पूर्वार्द्ध में कृष्ण के मथुरा जाने और कस बध करने का वर्णन है तथा उत्तरार्द्ध में कृष्ण के वैभव का विस्तार दिया गया है। महाकवि ‘सूर’ ने अपने पुष्टि-मार्ग के अनुसार पूर्वार्द्ध में गोपाल, नन्दनन्दन, राधा गोपी-वल्लभ और ग्वालों के स्वरूप का ही विस्तार के साथ चित्रण किया है। उत्तरार्द्ध में कृष्ण के वैभव का विस्तार के साथ वर्णन करने की आवश्यकता नहीं समझी। पूर्वार्द्ध के चित्रण में महाकवि सूर ने बहुत से मौलिक स्थान भी लिये हैं, जिनके कारण चित्रण में और भी मनोरंजकता, रोचकता और सरसता आ गई है।

इस प्रकार हमने देखा कि ‘सूरसागर’ श्रीमद्भागवत पर आधारित तो है, परन्तु ज्यो-का-ज्यो उसका ब्रजभाषा में रूपान्तर नहीं है और मूल को अपनी इच्छानुसार घटाने बढ़ाने में आपने पूर्ण स्वतन्त्रता ली है। पुरानी कथाओं के साथ नई कथाओं को भी अपने मत के प्रतिपादन के लिए काव्य में स्थान दिया है जिससे काव्य और भी रोचक हो उठा है।

‘सूरसागर’ का दसवा स्कंध और दसवे स्कंध में भी उसका पूर्वार्द्ध विशेष महत्वपूर्ण है। कृष्ण-जन्म से लेकर मथुरा जाने और वहाँ से उद्धव को ब्रज भेजने की कथा विस्तार के साथ कही गई है। सूर का अपनी बात कहने का ढंग निराला ही है। उसका सार कही भागवत से अवश्य मिलता होगा परन्तु उसके ऊपरी रूप में आकाश-पाताल का अन्तर है। श्रीमद्भागवत में जिन कृष्ण भगवान् का चित्रण मिलता है वह महान् शक्तिशाली है और स्थान-स्थान पर उन्हें असुरों का सहार करना पड़ता है। कृष्ण की लौकिक-लीलाओं की अपेक्षा उनमें अलौकिक लीलाओं का अधिक महत्व प्रदर्शित किया गया है ! ‘सूरसागर’ में कृष्ण की अलौकिक लीलाएँ कम हैं और जो भी हैं वे भी बहुत संक्षेप में वर्णित हैं। कृष्ण की लौकिक बाल-लीलाओं का चित्रण कवि ने बहुत कुशलता और विस्तार के

साथ किया है ।

‘सूरसागर’ के दसवें स्कंध को दो भागों में विभाजित किया जाए तो एक में लौकिक कथाएँ होगी और दूसरे में अलौकिक कथाएँ । अलौकिक कथाएँ सूरदास ने बहुत ही सरल कर दी हैं, उन्हें ज्यो-का-त्यो भागवत के आधार पर नहीं रखा । अलौकिक लीलाओं में प्रधानतया असुरों के पक्ष ही आते हैं जिनका चित्रण रस की दृष्टि से बहुत फीका है, रसात्मकता उनमें लेश-मात्र भी नहीं आई । सूरदास जी भागवत से वास्तव में कथा का सार-मात्र लेते हैं और फिर उसे अपने मौलिक ढंग से रचनाबद्ध करते हैं । अपने पदों में भागवत के जटिल भावों को गूँथने का क्लिष्ट प्रयास सूरदास ने नहीं किया । ‘सूरसागर’ का कृष्ण भागवत के कृष्ण की अपेक्षा मानव के अधिक निकट है । ‘सूरसागर’ की लीलाएँ वास्तव में लीलाएँ हैं और भागवत की लीलाएँ केवल कृष्ण का ऐश्वर्य और अलौकिकता दिखलाने का साधन मात्र । इसीलिए साहित्यिक दृष्टिकोण से जो सजगता, सरसता, मनोरञ्जकता और भावनानुभूति हमें ‘सूरसागर’ के पदों में देखने को मिलती है वह भागवत के श्लोकों में नहीं ।

सूरदास ने प्रायः सभी असुरों का कस से कुछ न कुछ सम्बन्ध जोड़कर कथा में एकसूत्रता लाने का प्रयास किया है । कुछ नई लीलाओं का भी समावेश आपने किया है, जैसे मिद्धरा वामन की कथा । अलौकिक लीलाओं के चित्रण निम्नलिखित हैं

(१) कागासुर-वध (भा०) (२) शकटासुर-वध (भा०) (३) श्रीधर वामन (मिद्धरा की कथा) (४) पूतना-वध (५) त्रणावृत-वध (भा०) (६) वत्सासुर-वध (भा०) (७) महराने के पांडे की कथा (८) अधासुर-वध (भा०) (९) वकासुर-वध (भा०) (१०) धेनुकासुर वध (भा०) (११) प्रलम्बासुर वध (भा०) (१२) गोवर्धन पूजा, इन्द्र मानमोचन लीला (भा०) (१३) वरुणालय से नन्द को छुड़ाना (भा०) (१४) ऊखलबन्धन और यमनार्जुन-उद्धार (भा०) (१५) ब्रह्मावत्सहरण लीला (भा०) (१६) कालिय दमन (भा०) (१७) दावानल-पान-लीला (भा०) ।

प्रायः उक्त सभी कथाओं का ‘सूरसागर’ में चित्रण करते समय रूप बदल दिया गया है और अपनी भौतिक प्रतिभा के बल से उन्हें पाठकों तथा भक्तों के लिए अधिक ग्राह्य बना दिया है । यह अन्तर भागवत और ‘सूरसागर’ की कथाओं को अपने सामने रखने पर स्पष्ट हो जाता है । वैसे इन कथाओं के निर्वाह में कोई विशेष साहित्यिक प्रतिभा का विकास देखने को नहीं मिलता । भक्ति का विकास भी इनके द्वारा इतना मात्र ही समझना चाहिए कि इनमें कृष्ण की अलौकिक शक्ति का आभास मिलता है ।

भागवत के दशम स्कंध के २६वें अध्याय की सामग्री को लेकर यदि ‘सूरसागर’ की कालिय-दमन की लीला से मिलान करें तो अन्तर बहुत ही निखर

कर सामने आता है। डॉ० रामरतन भटनागर ने यह अन्तर इस प्रकार स्पष्ट किया है, “सूरदास ने इस प्रसंग में मौलिक कल्पना की है। भागवत की कालिय-दमन लीला से कस का कोई सम्बन्ध नहीं है। ‘सूरसागर’ में नारद जी की योजना की गई है। वह कस के पास जाकर उससे कलिय की बात करते हैं और यमुना के जल से कमल मँगवाने के लिए कहते हैं। कस दूत को बुलाकर नन्द के नाम पत्र लिखता है। अन्तर्यामी कृष्ण यह बात जान लेते हैं और दूत के आने के पूर्व ही ग्वालो को बन भेज देते हैं। इधर दूत नन्द के हाथ में लाकर पत्र देता है। अब क्या हो ? कौन काली के फूल लाये ? काली क्या ब्रज को छोड़ देगा ? यशोदा कृष्ण को बाहर नहीं जाने देती। कृष्ण यशोदा से कारण पूछते हैं। वह उन्हें नन्द के पास भेज देती है। कृष्ण की बातें सुनकर नन्द का दुःख कुछ कम होता है। कृष्ण बन को चले जाते हैं और वहाँ श्रीदामा के साथ गेद खेलते हैं।

‘भागवत में गौ और गोप काली-दह के जल को पी लेते हैं और मर जाते हैं। योगीश्वरो के ईश्वर कृष्ण अपनी दृष्टि मात्र में मृतको में प्राण डाल देते हैं। विष का कारण जानकर जल को इस दूषण से मुक्त करने के लिए कृष्ण एक ऊँचे किनारे पर लगे हुए कदम्ब के वृक्ष पर चढ़ जाते हैं और वस्त्र सहित कर्धनी ऊपर से कस कर ताल ठोक कर उस विषैले जल में कूद पड़ते हैं। पर सूर इस प्रसंग में एक नई कल्पना करते हैं। कृष्ण और श्रीदामा गेद खेलते हैं। कमल का ध्यान किए हुए कृष्ण उसे यमुना तट पर ले जाते हैं। कृष्ण गेद चलाते हैं। श्रीदामा अग बचाता है। गेद काली दह में जा पड़ती है। श्रीदामा फेंट पकड़ लेता है—गेद दो। कृष्ण और श्रीदामा में चल जाती है। अन्त में कृष्ण फेंट छुड़ाकर कदम्ब पर चढ़ जाते हैं। लड़के ताली देकर हँसते हैं—कृष्ण भाग गए। श्रीदामा शिकायत लेकर यशोदा के पास जाता है। कृष्ण कहते हैं—लौट आओ, लो गेद। और पीताम्बर काँछ में बाँधकर वह यमुना में कूद पड़ते हैं।’

‘भागवत में कृष्ण के कूदते ही झुण्ड में हलचल मच जाती है और सर्प परिवार क्रोधित होकर विष उगलने लगता है। शब्द सुनकर काली जानता है कि शत्रु ने उसके भयन पर चढ़ाई की है और वह कृष्ण के निकट आता है। ‘सूरसागर’ में कृष्ण अत्यन्त कोमल तन धारण कर उस जगह जाते हैं जहाँ काली सो रहा है। काली की पत्नी उनकी कोमलता पर मुग्ध होकर उन्हें भाग जाने के लिए कहती है, परन्तु कृष्ण उसे झिड़ककर साँप की पूँछ पर लात दे, सर्पराज को जगाते हैं। इस प्रकार इस प्रसंग में कोमलता का समावेश हो गया।’

‘भागवत में सारी लीला जल के ऊपर होती है। ग्वाल बाल और नन्द-यशोदा देखते हैं। ‘सूरसागर’ में कृष्ण और काली का सारा युद्ध-प्रसंग जल के भीतर चलता है। ग्वाल-बाल और यशोदा समझते हैं कि कृष्ण डूब गये। तब अन्त में कृष्ण काली पर कमल लादे हुए निकलते हैं।

‘भागवत में नाग-पत्नियाँ भगवान् की प्रार्थना करती हैं। ‘सूरसागर’ में

इसका अभाव है। काली की ही स्तुति पर संतोष कर लिया गया है।'

'भागवत में काली को नचाने और उस पर कमल लादने का प्रसंग नहीं है। यह सब सूरदास जी की मौलिक कल्पना है।'

'इस प्रसंग के बाद कृष्ण के कहने पर नन्द गोपो के साथ कस के पास कमल भेज देते हैं और कस उन्हें किस प्रकार भय और चिन्ता से स्वीकार करता है, इसका 'सूरसागर' में सविस्तार वर्णन है। 'सूरसागर' का यह प्रसंग भागवत् में कहीं पर नहीं मिलता। भागवत के इस प्रसंग के पढ़ने पर रसोद्रेक नहीं होता, परन्तु सूर ने इसमें वात्सल्य और करुणरस का बहुत सुन्दर समावेश किया है। अनेक छोटी-छोटी कथा भगिमाएँ रसस्थल में सहायक होती हैं।'

इस प्रकार हमने देखा कि 'काली-लीला' में भागवत और 'सूरसागर' कहाँ-कहाँ पर खड़े हैं। दोनों की कथा में बहुत बड़ा अन्तर है। साम्य केवल यही है कि काली और कृष्ण की कथा है। निर्वहण दोनों का बिल्कुल पृथक् है। इसी प्रकार भागवत की जितनी कथाएँ 'सूरसागर' में सूर ने ली हैं उनमें से एक को भी बिल्कुल ज्यो-का-त्यो नहीं रखा गया। कुछ-न-कुछ अन्तर कहीं-न-कहीं पर रहता ही चला गया है। 'सूर' ने अपनी कल्पना और मौलिकता से भागवत की जिम लीला को भी उठाया है उसे नवीन बना दिया है, उसमें चार चाँद लगा दिये हैं और उसे रस में भिगो दिया है।

साहित्यिक दृष्टिकोण से जब हम 'सूरसागर' पर दृष्टि डालते हैं और इसकी लौकिक तथा अलौकिक लीलाओं को पृथक्-पृथक् दो भागों में विभाजित कर देते हैं तो उसका लौकिक पक्ष अलौकिक पक्ष से बहुत ऊपर उठ जाता है। 'सूर' का साहित्य ही वास्तव में उनके भक्त लोगों और साहित्यकारों तथा सरस-प्रेमी, लौकिक काव्य मर्मज्ञों को उसकी वह अलौकिक देन है जिसका सानी अन्य किसी साहित्य में प्रस्तुत नहीं किया जा सकता। साहित्यिक जगत् में 'सूर' को 'सूर्य' का स्थान प्रदान करने वाली उसकी यही कृतियाँ हैं जिनमें उसने एक असाधारण चित्रकार के नाते असाधारण रंगों से साधारण घटनाओं को रंगा है। 'सूर' ने कला की वह तूलिका चलाई है कि सूखी शाखाएँ हरी हो उठी हैं और सूखे जल प्रपातों से सरस-रस-धार झर-झर करके बह निकली है। 'सूर' की प्रतिभा का साकार रूप इन्हीं लौकिक लीलाओं में देखने को मिलता है। इन लीलाओं में निम्नलिखित प्रमुख हैं

- | | |
|------------------------|-------------------------------|
| (१) गोपी-चीर-हरण लीला। | (२) पनघट की रंगरलियाँ। |
| (३) दान-लीला | (४) गोपी-कृष्ण-रास-लीला। |
| (५) राधा की मान-लीला। | (६) कृष्ण की बहुनायकत्व लीला। |
| (७) होली-लीला। | (८) हिंडोल-लीला। |

इन लीलाओं के चित्रण में कवि की भक्ति-भावना, कवित्व-शक्ति, कल्पना, मौलिकता, भाषा-प्राँजल्य, रहस्यात्मकता और दर्शन सभी का खुलासा मिलजाता

है। उन सभी चीजों का ऐसा सुन्दर सामंजस्य इन पदों में हुआ है कि कोई भी एक वस्तु दूसरी वस्तु को दबाकर अपना प्रभुत्व जमाती हुई नहीं चलती। सभी मुक्त प्रवाह के साथ आगे बढ़ती है और इस काव्य को हर दिशा में श्रेष्ठता प्रदान करती हुई चलती है।

‘सूर’ की ये लीलाएँ कोरी लीलाएँ मान ली गई हैं। इनमें आध्यात्मिक काव्यात्मक चमत्कार भी किसी प्रकार कम नहीं है। श्रीमद्भागवत में केवल रास और चौरहरण के प्रसंगों में आये श्लोकों से आध्यात्मिक रूप बनाए गए हैं और उनकी वेदव्यास ने व्याख्या भी दे दी है, परन्तु ‘सूर’ ने तो अपनी प्रायः सभी लीलाओं में आध्यात्मिक तत्त्वों का निरूपण किया है। यह निरूपण ‘सूर’ का नितान्त मौलिक है। आध्यात्मिक तत्त्वों का ज्ञान सूर का किमी भी धर्म प्रवक्ता से कम नहीं था और आपने अपनी कविता में उनका जो निर्वह किया है वह तो अद्भुत है। जहाँ तक रास और चौरहरण के पदों का सम्बन्ध है वे भी सूर ने भागवत से ज्यों-के-त्यों उठाकर नहीं ले लिए हैं। उनमें भी कवि की अपनी कल्पना और प्रतिभा बराबर काम करती है और साहित्य की दृष्टि से ‘सूर’ के ये चित्र भी ‘भागवत’ के श्लोकों से कुछ ऊपर ही उठ गए हैं।

ऊपर हमने भागवत से ‘सूरसागर’ का जो मिलान करके पाठकों के सम्मुख रखा वह इसलिए कि पाठक कहीं भ्रम में न रहे कि सूरसागर केवल भागवत का उल्था मात्र है। वरन् इसके विपरीत ‘सूर’ ने भागवत से उतना लिया नहीं जितना माना है। ‘सूर’ ने भागवत से स्फूर्ति ली, इसमें कोई सन्देह नहीं और यह स्फूर्ति इन्हें श्री वल्लभाचार्य ने प्रदान की। स्फूर्ति का जहाँ तक सम्बन्ध है वह ‘सूर’ ने हरिवंश, ब्रह्मवैवर्त पुराण इत्यादि से भी ली है।

‘सूरसागर’ के दशम स्कंध के पूर्वार्द्ध की कथा का विकास बहुत क्रमिक है और उसका प्रवाह अविच्छिन्न है। बाल-कृष्ण के जन्म, नन्द-यशोदा के आनन्द-मय वातावरण, कृष्ण की बाल-लीला गोपियों तथा राधा से प्रेम, अक्रूर का आगमन, गोपियों की विरह-दशा, कृष्ण का अक्रूर के साथ मथुरा चले जाना, बस इसी प्रकार कथा चलती है। समस्त कथा को दो भागों में विभाजित किया जा सकता है। एक चौपई-चौपाइयों में चलने वाली कथा तथा दूसरे पदों में स्वाभाविक प्रवाह से बहानेवाली कथा। चौपई-चौपाई छन्दावली कथा में साहित्य की वह मार्मिकता नहीं आ पाई जो पद्यबद्ध कविता में मिलती है। कथा और साहित्य दोनों दृष्टिकोण से जो कथा पदों में चलती है, वही अधिक महत्त्वपूर्ण है।

यह दोनों ही कथाएँ अलग-अलग लिखकर भी आखिर एक पुस्तक में दो कथाओं को साथ-साथ चलाने की क्या आवश्यकता थी। चौपई-चौपाई छन्द में लिखी कथा कोरी वर्णनात्मक है। रस के विचार से शायद उसे न लिख कर सूर ने पदों की व्याख्या के लिए लिखा है। इसमें पौराणिक कथा कहने का

ढग अपनाया गया है। साहित्यिक रचि का प्रयोग उसमें नहीं मिलता। सामग्री दोनों कथाओं में एक ही है, दोनों में कोई भेद नहीं है। मौलिक उद्भावनाएँ दोनों में समान रूप से मिलती और चलती हैं। पदों की बहुत-सी सामग्री दूसरी कथा में भी नहीं आपाई है परन्तु वह बहुत कम है और अधिकतर कमी विस्तार की है। सम्भवतः पहले कवि ने पदों की ही रचना की होगी और जब उसका विचार रचना को भागवत के आधार पर रूप देने का हुआ तो उसने चौपाई-चौपाई छन्द को अपनाकर अपनी कथित गाथा को पद्यों में दोहराना प्रारम्भ कर दिया। यही कारण है कि इस प्रयास से लिखी कथा में वह मौलिक अनुभूति और प्रवाह नहीं आ पाया जो पद्यों में मिलता है। कुछ विद्वानों का यह भी मत है कि यह वर्णनात्मक कथा सूर ने नहीं लिखी। रचना-सौष्ठव के विचार से सूर के पदों और इस वर्णनात्मक कथा में कोई साम्य नहीं। न वह भाषा है, न वह भावना है, न वह कल्पना है, न वह अनुभूति है, न वह मूर्तिमत्ता है, कुछ भी तो नहीं है उसमें 'सूर' जैसा, फिर वह सूर की रचना भला किस प्रकार हुई? फिर एक साथ दो प्रकार की कथाओं का एक ही पुस्तक में चलना भी कुछ युक्ति सगत प्रतीत नहीं होता है।

इस प्रकार विद्वानों में दोनों ही मत प्रचलित हैं, परन्तु हमारा मत यही है कि यह रचना 'सूर' की ही है और भागवत के प्रकार की कथा कहने की धुन में कवि ने इसे लिखा होगा, इसीलिए इसमें काव्य कला का वह सौन्दर्य नहीं आ पाया जो उनके अन्य पदों में मिलता है।

'सूरसागर' के प्रथम आठ स्कन्ध—'सूरसागर' के प्रथम आठ स्कन्धों की कथा अधिकांश चौपाई-चौपाई छन्द में वर्णित है। इनकी लेखन-शैली विवर-णात्मक है। इसमें कवि का पौराणिक कथाकार का रूप ही सामने आता है, एक प्रतिभा-सम्पन्न कलाकार का नहीं। हिन्दी साहित्य का सूर्य इसमें उदय नहीं होता। दशम स्कन्ध की छाया भी इन आठों स्कन्धों में देखने का नहीं मिलती। कहीं-कहीं कविता की धूमिल छाया-सी ऐसे दिखलाई दे जाती है जैसे अरण्य में और रात्रि के अन्धकार में कोई जुगनू टिमटिमा रहा हो। प्रह्लाद के प्रसंग में आए हुए एक दो पद इसी प्रकार के हैं। इसके अतिरिक्त इतिवृत्तात्मक कथा के रूप में जो कुछ भी मिलता है वह भागवत की कथा का सारांश मात्र ही है। कहीं तो कवि मानो कथा कहता-कहता ऊब जाता है और उसे इतना संक्षिप्त कर देता है कि हास्यास्पद ही बन जाता है। ऐसा प्रतीत होता है कि मानो कवि इसकी रचना करते समय कुछ बड़ी जल्दबाजी में था। वह करना नहीं चाहता था परन्तु किसी आज्ञावश उसे करना पड़ रहा था।

भागवत के प्रथम स्कन्धों में जिन कथाओं का समावेश है उनमें कोरी भक्ति को प्रश्रय नहीं मिलता और जिन कथाओं के जिन स्थलों में भक्त 'सूर' को भक्ति की झलक न दिखलाई देकर ज्ञान की दिमागपन्ची दिखलाई देती थी, उससे वह

खीज उठते थे, और उसे इतना सक्षिप्त कर देते थे कि उसे सार मानने में सकोच होने लगता है। उदाहरण के लिए कपिल अवतार की कथा को ले सकते हैं। भागवत ने इस कथा के अन्तर्गत गम्भीरतम विषय का प्रतिपादन किया है और 'सूर' ने इस सामग्री को अपने ढंग से सजोया है। 'सूर' की कथा से भागवत का तो मतलब सिद्ध होता ही नहीं।

इन प्रारम्भिक आठ स्कन्धों में जो भी कथाएँ आई हैं उन सबका वर्णन सूर ने उन्हें अपने ही साँचे में ढाल कर किया है और उनके जिस भाग से जहाँ तक हो सका वैसे ही या उनमें कोई परिवर्तन-परिवर्धन करके किया है। सूर ने अपनी प्रतिभा के अनुसार इसमें फेर-बदल किया है, परन्तु फिर भी इसका पौराणिक रूप ज्यो-का-ज्यो उसमें निखरा हुआ आज भी सामने है। सूर की विचारधारा का पूरा प्रतिनिधित्व उनमें नहीं मिलता और न ही वे पूर्ण रूप से भागवत की विचारधारा से ही मिलती-जुलती रह गई है। पुष्टिमार्ग की शुद्धाद्वैती भावना की झलक उनमें धूमिल-सी ही प्रतीत होती है और चाहे 'सूर' ने इन कथाओं पर अपना रंग चढ़ाने का लाख प्रयास किया हो, परन्तु वह रंग पूरी तरह से चढ़ नहीं पाया। उल्टा कही-कही पर तो कविता को पढ़कर ऐसा प्रतीत होने लगता है कि पुष्टिमार्गी 'सूर' मत परिवर्तन कर कही पौराणिक 'सूर' तो नहीं हो गये हैं।

'सूरसागर' के इन स्कन्धों की सामग्री भागवत में १११६४ श्लोको में वर्णित है जिसे सक्षिप्त करने में भी 'सूर' ने हृद कर दी है कि कुल १५० छन्दों में उसे समाप्त कर दिया है। 'सूरसागर' के लगभग १०० पृष्ठों में यह सब सामग्री आ जाती है। इस सामग्री के आधार पर हम सूर के धार्मिक और दार्शनिक कोणों को खोजने का प्रयास करेंगे।

इन स्कन्धों में जितने भी छन्द मिलते हैं उनमें कथा-प्रसंग के शुरू में ही 'हरि-हरि, हरि-हरि सुमिरन करौ' पद मिलता है। आपने भागवत-कथा की महिमा का मुक्तकण्ठ से बखान किया है और सूरसागर में आद्योपान्त यह घोषित किया है कि जो कुछ भी वह लिख रहे हैं उसका आधार श्रीमद्भागवत ही है। भागवत-कथा की महिमा का बखान भी 'सूर' ने पौराणिक विद्वानों की ही प्रणाली के आधार पर किया है। 'सूर' ने हरि-कथाओं में श्रीमद्भागवत के प्रति अपनी विशेष श्रद्धा दर्शाई है

श्री भागवत सुनै जो कोई, ताको हरि-पद प्रापति होई ।

भक्ति का उन्मुक्त मार्ग—भक्ति के क्षेत्र में सूर ने पुष्टिमार्गी भावना को ही बल दिया है। भक्ति का क्षेत्र आपने जाति, समाज और धर्म के बन्धनों से मुक्त कर दिया है :

राम भक्तवत्सल निज बानौ ।

जाति, गोत, कुल, नाम गनत नहि, रक होइ कै रानौ ।

सिव ब्रह्मादिक कौन जाति प्रभु, हौं अजान नहि जानौ ॥

—सूरसागर-प्रथम स्कन्ध—पृ० ४ ।

जाति-पाति कोउ पूछत नाही, श्रीपति कै दरबार ।

बैठत सबै सभा हरिजू की, कौन बड़ौ को छोट ॥

× × ×

जन की और कौन पति राखै ?

जाति-पाति-कुल कानि न मानत, वेद-पुराननि साखै ।

सूरसागर—प्रथम स्कन्ध—पृ० ५ ।

सूर ने राम की महिमा का भी बखान किया है^१ । मध्य युग में वैष्णव-भावना के अन्दर जो यह स्वच्छन्द विचारधारा प्रवाहित हो रही थी उसका सूर ने पूर्ण रूप से प्रतिपादन किया है । इसी प्रकार भक्ति के बहुत से सिद्धान्त इन प्रथम स्कन्धों में स्पष्ट रूप से सामने आये हैं । अहंकार के त्याग पर 'सूर' ने विशेष बल दिया है, क्योंकि यह भक्ति के मार्ग में सबसे बड़ी बाधा उपस्थित करता है । भक्त को चाहिए कि वह अहंकार से मुक्त रहे । गर्व को त्याग कर ही कोई व्यक्ति भक्ति-मार्ग पर चल सकता है । ज्ञान-मार्गी और भक्तिमार्गी में यह सबसे बड़ा अन्तर है ।

प्रथम स्कन्ध—मगलाचरण, सगुणोपासना, भक्त-वत्सलता, माया-वर्णन, अविद्या-वर्णन, तृष्णा-वर्णन, नाम-महिमा, विनती, श्रीभागवत-प्रसंग, भागवत वर्णन, श्री शुकजन्म कथा, श्रीभागवत के वक्ता श्रोता, सत-शौनक सवाद, व्यास अवतार, श्रीभागवत अवतार का कारण, नाममहात्म्य, विदुर-गृह भगवान् भोजन, भगवान् दुर्योधन सवाद, द्रोपदी सहाय, पाण्डव राज्याभिषेक, भीष्मोपदेश, युधिष्ठिर प्रतिज्ञा, महाभारत में भगवान् की भक्तवत्सलता का प्रसंग, अर्जुन दुर्योधन का कृष्ण-गृह-गमन, दुर्योधन वचन, भीष्म प्रतिज्ञा, अर्जुन के प्रति भगवान् के वचन, भगवान् का चक्र-धारण, अर्जुन और भीष्म का सवाद, भीष्म का देह-त्याग, भगवान् का द्वारिका गमन, कुन्ती-विनय, राजा धृतराष्ट्र का वैराग्य तथा वनगमन, हरि-वियोग, पाण्डव राज्य-त्याग, उत्तर-गमन, अर्जुन का द्वारिका जाना और शोक-समाचार लाना, गर्भ में परीक्षित की रक्षा तथा उसका जन्म,

१ अद्भुत राम नाम के अंक ।

× × ×

हमारे निर्धन के धन राम ।

—सूर सागर-प्रथम स्कन्ध—पृ० २६

परिक्षित-कथा, मन प्रबोध, चित् बुद्धि संवाद ।

द्वितीय स्कन्ध—नाम महिमा, अनन्य भक्ति की महिमा, हरि-विमुख निन्दा, सत्सग महिमा, भक्ति-साधन, वैराग्य-वर्णन, आत्मज्ञान, विराट रूप-वर्णन, आरती, नृप शुकदेव के प्रति परीक्षित-वचन, श्री विचार, श्री शुकदेव-वचन, शुकदेव-कथित नारद-ब्रह्मा-सवाद, चतुर्विंशति अवतार वर्णन, ब्रह्मा-वचन नारद के प्रति, ब्रह्मा की उत्पत्ति, चतु श्लोक श्रीमुख-वाक्य ।

तृतीय स्कन्ध—श्रीशुक-वचन, उद्धव का पञ्चात्ताप, मैत्रेय विदुर-सवाद, विदुर-जन्म, सनकादिक अवतार, रुद्र-उत्पत्ति, सप्तऋषि, दक्ष प्रजापति तथा स्वायम्भुव मनु की उत्पत्ति, सुर-असुर-उत्पत्ति, बराह अवतार, जय-विजय की कथा, कपिलदेव अवतार तथा कर्दम का शरीर त्याग, देवहूति-कपिल-सवाद, भक्ति-विषयक प्रश्नोत्तर, भगवान् का ध्यान, चतुर्विधि भक्ति, हरि विमुख की निन्दा, भक्त-महिमा ।

चतुर्थ स्कन्ध—दत्तात्रेय-अवतार, यज्ञपुरुष-अवतार, यज्ञपुरुष-अवतार (सक्षिप्त), पार्वती-विवाह, ध्रुव-कथा पृथु अवतार, पुरजन-कथा ।

पंचम स्कन्ध—ऋषभदेव अवतार, जड भारत-कथा, जड भारत रूहगण सवाद ।

षष्ठी स्कन्ध—परीक्षित-प्रश्न, श्रीशुक-उत्तर, अजामिलोद्धार, श्रीगुरु-महिमा, सदाचार-शिक्षा (नहुष की कथा), इन्द्र-अहल्या-कथा ।

सप्तम् स्कन्ध—श्रीनृसिंह-अवतार, भगवान् वा श्रीशिव को साहाय्य, नारद उत्पत्ति-कथा ।

अष्टम् स्कन्ध—गज मोचन-अवतार, कूर्म-अवतार, सुद-उपसुन्द-वध, वामन-अवतार, मत्स्य अवतार ।

नवम् स्कन्ध—प्रथम आठ स्कन्धों में हमने देखा कि पौराणिक कथाओं और भगवान् की समय-समय पर लीलाओं का चित्रण किया गया है । नवम् स्कन्ध में भी राजपुरुष का वैराग्य, च्यवन ऋषि की कथा, हलधर-विवाह, राधा अबरीष की कथा, सौभारि-ऋषि की कथा, श्री गंगा-आगमन, श्री गंगा विष्णु-पदोदक-स्तुति, परशुराम-अवतार और बस उसके उपरान्त फिर रामावतार की कथा प्रारम्भ हो जाती है । इस प्रकार नवम् स्कन्ध में भी बहुत-सी कथाएँ हैं परन्तु प्राधान्य राम कथा का ही है ।

रामकथा में बाल काण्ड, अयोध्या काण्ड, अरण्य काण्ड, किष्किन्ध्या काण्ड, सुन्दर काण्ड और लका काण्ड हैं । बस इसके उपरान्त दशम् स्कन्ध प्रारम्भ हो जाता है । इसमें पूतना-वध से भगवान् श्री कृष्ण की कथा प्रारम्भ होती है ।

इस प्रकार हमने देखा कि वैष्णवों की सभी धर्मों की मान्यताओं का समन्वय करके चलने वाली मध्यकालीन प्रणाली का 'सूर' ने पूरी तरह से प्रतिपादन किया है । हिन्दू धर्म में प्रचलित प्रायः सभी कथाओं का थोड़ा-बहुत

समावेश जो भागवत में मिलता है, उसे उस विस्तार के साथ न सही, कुछ अशों में निभाने का सूर ने प्रयत्न किया है। काशी नागरी प्रचारिणी से प्रकाशित 'सूर सागर' के प्रथम भाग में ८६० पृष्ठ हैं। उसमें से २५० में प्रथम ६ सर्ग हैं और शेष में दशम् स्कन्ध। २५० पृष्ठों में इतनी कथाओं का वर्णन करना कुछ सरल काम नहीं, परन्तु फिर भी सूर ने अपनी समकालीन धार्मिक प्रणाली को निभाया है। इन नौ स्कन्धों की कविता को पढ़ने पर भी यही ज्ञात होता है कि 'सूर' ने केवल कर्तव्य-निभाने के लिए ही इन कथाओं का चित्रण किया है; वरना इसके चित्रण में न तो उनकी रुचि ही थी और न ही उनके मानस ने उन पर कविता लिखने की उन्हे प्रेरणा प्रदान की। इसीलिए यह कविता प्राणहीन सी जान पड़ती है, नीरस-सी। कवि ने कुछ कहना चाहा और वह उसने इति-वृत्तात्मक रूप से कहा है।

'सूर' की प्रतिभा का प्रारम्भ दशम् स्कन्ध से होता है जहाँ से उसकी साहित्यिक प्रेरणा और धार्मिक भावना का प्रतीक वह बाल-गोपाल कृष्ण यशोदा आँगन में आकर किलकारी मारता है तथा अपनी लौकिक और अलौकिक लीलाओं से ब्रज के वातावरण में स्वर्गिक सुख तथा शान्ति और उरसाह का साम्राज्य बिछा देता है। ब्रज के ग्वाल-बाल, गोपियाँ, राधा, नन्द और यशोदा सभी उनके दर्शन का सुख पाते हैं और अपने को धन्य समझते हैं।

सूर-साहित्य का वास्तविक विकास दशम् स्कन्ध में ही आकर होता है। इस स्कन्ध की कथा का सार संक्षेप में नीचे दिया जाता है।

दशम स्कन्ध—'सूरसागर' के दशम स्कन्ध की कथा भगवान् कृष्ण के बाल-काल, गजओं का चराना तथा ब्रज-भूमि में रहकर ग्वाल-बालों तथा गोपियों के साथ रास-क्रीड़ा इत्यादि का चित्रण है। कृष्ण-जन्म का वर्णन 'सूर' ने भागवत के पौराणिक आधार पर ही किया है और उसी प्रकार उनका यशोदा के घर में आगमन भी दिखलाया है; परन्तु यशोदा के घर में आकर कृष्ण बाल रूप में जिस प्रकार विकसित होता है यह 'सूर' की अपनी ही मौलिकता है, अपनी ही कल्पना है। बीच-बीच में भागवत का आधार बराबर आता चला आता है, परन्तु वर्णन बिलकुल मौलिक ढंग से ही चलता है। इस वर्णन में पौराणिक वृत्त का अभाव है। कवि अब रसानुभूति से वर्णन करता है।

यशोदा के घर में कृष्ण का आगमन होते ही मगल और आनन्द से वहाँ का वातावरण आच्छादित हो जाता है। ब्रज का जीवन ही नया हो जाता है, उसमें आनन्द की लहर दौड़ जाती है। ब्रज के गोपी और गोप हल्दी और दही लुटाते हैं और कृष्ण को देखने के लिए नन्द के द्वार आते हैं।^१ इस शुभ अवसर पर

१. आजु नन्द के द्वारे भीर।

इक आवत इक जात बिदा ह्वै, इक ठाड़े मंदिर के तीर।

—'सूरसागर'—स्कन्ध १०—पृ० २६७

ढाढी के रूप में स्वयं 'सूर' भी वहाँ जा पहुँचते हैं।^१ यशोदा और रोहिणी कृष्ण के मुख पर बलिहारी जाती है। बच्चे के लिए पालना गढ़ा जाने लगता है। बढई पालना गढ़ने में संलग्न है और फिर यशोदा कृष्ण को उस पर लिटाकर झुलाने लगती है।

जसोदा हरि पालन झुलावै ।

हलरावै बुलराइ, मल्हावै जोई सोई कछु गावै । ।

.....

यशोदा का पूरा ध्यान कृष्ण के लालन-पालन में लग जाता है। कृष्ण के सोते जागते समय उसे उसी का ध्यान बना रहता है।

माता यशोदा कृष्ण को पाल-पोस कर बड़ा करने में प्रयत्नशील है और दूसरी ओर कस के मन में भय व्याप्त हो रहा है :

कंसराइ जिय सोच परी ।

कहा करौं, काकोँ ब्रज पठवौं, विधना कहा करी ।

बारम्बार बिचारत मन मैं, नींद भूल बिसरी ।

'सूर' बुलाइ पूतना सौँ कह्यो, कय न बिलम्ब घरी ॥

सूरसागर—पृ० २७७

कृष्ण के बड़े होने की यशोदा के मन में अपार उत्कठा है। उसके मन के हावभावों को कवि ने बहुत ही सजीवता के साथ चित्रित किया है। कृष्ण का घुटने चलना, लडखडा कर चलना, फिर गिर जाना, तुतलाकर बोलना इत्यादि इस प्रकार वर्णित किये गये हैं कि बालक के साकार चित्र सामने आ जाते हैं।

धीरे-धीरे कृष्ण बड़े होने लगते हैं। अन्नप्राशन इत्यादि के संस्कार भी होते हैं। वह फिर आँगन में ही फिरते नहीं रहते। घर बाहर ग्वालों के संग जगल में गाय चराने यमुना-तट पर भी जाने लगते हैं। कृष्ण का गाय-चराने जाना और यशोदा का उनके लिए चिन्तित होना, ऐसी भावनाएँ हैं जिनका साधारण कवि चित्रण नहीं कर सकता, परन्तु 'सूर' ने इन भावनाओं को साकार रूप देने में कमाल किया है। यशोदा जब कृष्ण को गाय चराने भेजती हैं तो अपनी ओर से हर ग्वाले को उन्हें सौंपकर उनकी सुरक्षा के लिए प्रार्थना करती है। माता के प्रेम का कितना उदार चित्र है ?

इस कथा में कृष्ण-सौंदर्य के, सुकुमारता के, यश के, चाचल्य के, नटखटपने के बहरहाल हर प्रकार के चित्र कवि ने उपस्थित किये हैं। कृष्ण अब किशोर हो

१ मैं तेरे घर की हूँ ढाढी, मो सरि कोई न आन ।

सोई लैहौ जो मो मन आवै, नन्द महर की आन ॥

—'सूरसागर'—स्कन्ध १०—पृ २७२ ।

जाते हैं तो राधा और गोपियों से प्रेम लीलाएँ चलने लगती हैं। गोपियाँ यशोदा के पास कृष्ण के नटखटपन के उलाहने लेकर आती हैं परन्तु यशोदा उन पर विश्वास नहीं करती। माँ भला अपने पुत्र को नटखट कैसे समझे और फिर कृष्ण को, जिनपर यशोदा बलिहारी जाती थी।

इसी काल में कृष्ण द्वारा कस के भेजे हुए अनेक राक्षसों का दमन होता है। कृष्ण उनका सहार करते हैं। फिर इन्द्र द्वारा की गई वर्षा से गोवर्धन को उबार कर कृष्ण इन्द्र-गर्व का दमन करते हैं।

इन्हीं अलौकिक कथाओं के साथ-साथ लौकिक हास-विलास भी योगिराज का चलता रहता है। राधा इसी समय सामने आती है। एक दिन चकई खेलते हुए अचानक राधा की माधव से भेंट होती है। कृष्ण राधा को देखते ही उसपर मुग्ध हो जाते हैं। फिर निकट जाकर कृष्ण उससे उसका परिचय जानने का प्रयत्न करते हैं :

बूझत स्याम कौन तू गोरी ।

कहाँ रहति, काकी है बेटो, देखी नहिँ कहूँ ब्रज-खोरी ॥

इसके उत्तर में राधा कहती हैं :

काहे कौ हम ब्रज तन आवति, खेलति रहति आपनी पौरी ।

सुनत रहति खवननि नैद-ढोटा, करत फिरत माखन -दधि चोरी ॥

यह सुनकर कृष्ण कहते हैं

तुमरी कहा चोरि हम लैहै, खेलन चलौ संग मिलि जोरी ।

‘सूरदास’ प्रभु रसिक सिरोमनि, बातन भुरइ राधिका भोरी ॥

‘सूरसागर’— दशम स्कंध, पृ० ४६७

दोनों के हृदयों में एक-दूसरे के प्रति यही से आकर्षण पैदा हो जाता है :

प्रथम सनेह बुहुनि मन जान्यौ ।

नैन-नैन कोन्ही सब बातें, गुह्य प्रीति प्रगटान्यौ ॥

प्रीति का यह सम्बन्ध दिन-प्रति-दिन दृढ़ होता चला जाता है। प्रेम अनेकों परिस्थितियों को पार करता हुआ आध्यात्मिक तत्त्व-निरूपण तक पहुँच जाता है। धीरे-धीरे दोनों एक-दूसरे से मिलने और देखने के लिए आकुल हो उठते हैं माँ से आँख बचाकर कृष्ण राधा से मिलने जाते हैं और कहीं-न-कहीं उसे खोजही लेते हैं। कवि ने ‘सूरसागर’ के इन पदों में बाल-लीला और प्रेम-लीला का वह सम्मिश्रण किया है कि जिसमें वासना नाम की किसी वस्तु का उदय ही होना असम्भव है। राधा और कृष्ण का यह प्रेम और आगे बढ़ता है और यौवन की स्थिति को भी प्राप्त होता है। इसी स्थिति में कृष्ण ‘नागर’ और राधा ‘नागरी’ के रूप में सामने आते हैं।

ब्रज में कृष्ण और राधा की सयोग-लीला का जो चित्रण कवि ने किया है उसमें हास-विलास, प्रेम-विनोद, रूप-सौंदर्य और मुग्ध-यौवन के सुन्दरतम चित्र

अकित किये हैं। मान और मन-मोचन के प्रसंगों की भी कमी नहीं की। खडिता प्रसंगों की भी योजना है। चौर-हरण, दान-लीला, पनघट-लीला, राम और जल-क्रीडा के वर्णन अवर्णनीय है। रास प्रसंग से पूर्व सूरदास ने राधा-कृष्ण के गंधर्व-विवाह की भी योजना की है। परन्तु यह सयोग-लीला अधिक दिन नहीं चलने पाती। अक्रूर के ब्रज में आकर कृष्ण को मथुरा ले जाने से इनका अन्त हो जाता है।

कृष्ण के मथुरा चले जाने से ब्रज-भूमि पर तो मानो शोक का पहाड़ ही टूट पड़ता है। राधा, यशोदा, ब्रज की गोपियाँ कृष्ण के विरह में विह्वल हो उठती हैं। ब्रज का समस्त वातावरण शोक-सागर में डूब जाता है। यशोदा दुःख से पागल हो जाती है। कृष्ण को मथुरा में छोड़ कर जब नन्द ब्रज लौटते हैं तो यशोदा उन्हें उलाहना देती है। अन्त में दोनों ही बेहोश होकर गिर जाते हैं। कृष्ण के वियोग को न केवल वहाँ के रहने वालों ने ही महसूस किया वरन् मूक पशु-पक्षी तथा वृक्षों ने भी उसे अनुभव किया और आँसू बहाये।

कथा थोड़ी और आगे बढ़ती है। कृष्ण को भी मथुरा में पहुँच कर ब्रज-वासियों की याद आती है। वहाँ से वह अपने सखा उद्धव को गोपियों के पास योग द्वारा उनकी विरहाग्नि को शान्त करने के लिए भेजते हैं। ज्ञानी उद्धव ब्रज में आकर अपने ज्ञान का उपदेश जब गोपियों को देते हैं तो गोपियाँ उनकी खूब खबर लेती हैं। यह कथा 'भ्रमर-गीत' के नाम से प्रसिद्ध है जिसमें गोपियाँ उद्धव से जो कुछ भी कहती हैं वह भ्रमर को सम्बोधित करके कहती हैं। वास्तव में कवि ने अपने इस भाग में पुष्टि-मार्गीय प्रेम-भक्ति का जो निखरा हुआ रूप प्रस्तुत किया है वह शायद अन्यत्र नहीं बन पड़ा। शंकराचार्य के ज्ञान और मायावाद का इस भाग में खूब जी खोलकर खण्डन किया गया है।

विरह की सुन्दरतम अभिव्यंजना 'भ्रमर-गीत' भाग में मिलती है। सूर की कथा 'भ्रमर-गीत' से भी और आगे बढ़कर कुरुक्षेत्र के अवसर पर राधा-कृष्ण का मेल कराती है।

अन्त में यही समझना चाहिए कि 'सूरसागर' भागवत के केवल एक ही स्कन्ध की विस्तार के साथ कही गई कथा है, परन्तु वह ज्यो-की-त्यों सामने नहीं आती। कवि की मौलिक कल्पना के आधार पर ही 'सूर' सागर की कथा चली है और इसकी अन्तर कथाएँ भी कवि की अपनी मौलिक कल्पना पर ही आश्रित हैं। काली की कथा को विस्तार के साथ पीछे दिखलाया गया है कि 'सूरसागर' तथा भागवत की कथा में कितना अन्तर है। इसी प्रकार राधा की कथा भी 'सूर' ने अपने ही ढंग से कही है। इसका आदि मध्य और अन्त सब कवि की अपनी कल्पना है। कथा मुक्तक रूप से चली है इसलिए कथाबद्धता में अनेकों स्थान पर कमी रह गई है। वास्तव में कथा कहना उनका उतना बड़ा अभिप्राय नहीं था जितना अपनी भावना को व्यक्त करना और भावना की उड़ान के कारण

यदि कथा की शृंखला कहीं टूटती थी तो उसकी उन्हें कोई चिन्ता नहीं थी।

सूर-साहित्य की भाषा : सूरदास ने अपने साहित्य में जिस भाषा का प्रयोग किया है वह विशुद्ध ब्रज है। 'सूर' से पहले हिन्दी-साहित्य का सृजन डिंगल या अपभ्रंश में हुआ है। ब्रज को सर्वप्रथम साहित्य के क्षेत्र में ले आने का श्रेय सूरदास जी को ही है। 'सूर' ने जिस ब्रज-भाषा का प्रयोग किया है वह कोमलकांत पदावली से युक्त है और उसमें स्वाभाविक तथा प्रचलित शब्दों का ही प्रयोग मिलता है। भाषा का प्रवाह और सजीवता उसके प्रत्येक पद से झलकती है। भाषा साफ-सुथरी मंजी हुई है। वह कहीं पर भी ऊबड़-खाबड़ तरीके से नहीं चलती और उसकी गति में कहीं अन्तर नहीं आता। दृष्टान्तों को छोड़कर शेष सभी रचनाओं में प्रसाद और माधुर्य गुणों से युक्त भाषा का प्रयोग कवि ने किया है। 'सूर' की भाषा लड़खड़ाती नहीं, इसका प्रधान कारण यही है कि वह आडम्बरो में अपने को लपेट कर नहीं चलती, सीधी-सादी बहती है, अपने रास्ते पर चलती है, बनावट से दूर, कृत्रिमता से पृथक्।

सूर ने ब्रज की चलती भाषा का प्रयोग किया है। उसमें कहीं-कहीं संस्कृत के तत्सम शब्द भी देखने को मिल जाते हैं। इसके फलस्वरूप वह समस्त उत्तर-प्रदेश में समझी जानेवाली भाषा बन जाती है और व्यापक रूप ग्रहण कर लेती है। सत्य तो यह है कि इस काल में ब्रज को हिन्दी की भाषा बना देने का श्रेय 'सूर' को ही पहुँचा है और 'सूर' के पश्चात् फिर ब्रज भाषा का जो रीतिकाल में अपनाया गया उसका महत्त्व इस समय आँकना ही कठिन है। भाषा को एकरूपता प्रदान करने में सूर ने जो स्वाभाविक परिश्रम किया है हिन्दी साहित्य उसके लिए 'सूर' का ऋणी है। ब्रज भाषा को 'सूर' ने जन भाषा बना दिया, धार्मिक भाषा बना दिया, साहित्यिक भाषा बना दिया और तदानन्तर लगभग ४०० वर्ष तक भारत के इस प्रधान भू-खण्ड की यह मुख्य-भाषा के रूप में मानी जाती रही।

'सूर' ने ब्रज-भाषा को व्यापक बनाने के लिए उसमें संस्कृत के तत्सम शब्दों के अतिरिक्त फारसी, अवधी, पंजाबी इत्यादि शब्दों का भी प्रयोग किया है। फारसी इत्यादि के शब्द कवि ने तत्सम रूप में न लेकर तद्भव रूप में लिए हैं। इस प्रकार भाषा को बनाने में कवि ने महान् योग दिया। भाषा का कवि ने अपने साहित्य में जिस रूप में प्रयोग किया है वह विशुद्ध ब्रज है। परन्तु ब्रज होने पर भी वह हर प्रसंग में एकसी नहीं रहती, उसमें अन्तर आ जाता है। हम सूर की भाषा को पाँच भागों में विभाजित कर सकते हैं

१. विनय-पदों की भाषा।

२. चौपड़ी-चौपाई छन्द में मिलने वाली भाषा।

३. दशम स्कन्ध के साधारण पदों की भाषा। बालकृष्ण और किशोरकृष्ण का लगभग पूरा साहित्य इसी शैली के अतर्गत लिखा गया है।

४. दृष्टकूट पदों की भाषा । इनमें कवि की कौतुकप्रिय और पांडित्य-पूर्ण रचि का चमत्कार दिखालाई देता है ।

५. भ्रमर-गीत की भाषा । इस शैली में वाक्चातुर्य की प्रधानता है, रस-परिपाक पर उतना ध्यान नहीं दिया गया ।

इन शैलियों के अतर्गत सूर का पूरा साहित्य आ जाता है ।

विनय-पदों की भाषा : 'सूर' की वे प्रारम्भिक रचनाएँ जिनकी रचना सम्भवतः उन्होंने वल्लभाचार्य से दीक्षित होने से भी पूर्व की थी, विनय-पदों के अतर्गत आती है । इनका सकलन हमें सूरसागर के प्रथम स्कन्ध में मिलता है । ये पद अपने ढंग के पृथक् ही हैं जिनका वैष्णव धर्म के शुद्धाद्वैती सिद्धान्त या पुष्टि-मार्गीय विचारधारा से कुछ सम्बन्ध नहीं है और न ही इन आशय की कोई चीज हमें श्रीमद्भागवत में ही मिलती है । ये 'सूर' के स्वतंत्र विनय-पद हैं ।

इन पदों में दास्य-भाव का प्राधान्य है और कहीं-कहीं पर इनमें तुलसी की सी रमक दिखलाई देने लगती है । विनय की इस शैली पर सन-साहित्य का भी प्रभाव कम नहीं है । यह भी सम्भव है कि वल्लभाचार्य के शिष्य होने से पूर्व इनके हृदय में राम-भक्तों की सी दास्य-भक्ति रही हो । ये पद 'सूर' को बहुत प्रिय थे इसलिए पुष्टि-मार्ग पर आने के पश्चात् भी उन्होंने इन्हें नष्ट नहीं किया ।

इन पदों की भाषा में न तो वह सरसता ही है जो सूर-काव्य की प्राण है और न वह हृदयग्राही प्रवाह ही है जो कविता में होना चाहिए । इनकी भाषा रूखी-सूखी है और प्रवाहहीन है । हाँ, तथ्य का निरूपण इनमें अच्छा खासा हुआ है और विषय का विवेचन भी बुरा नहीं है । काव्य-सौंदर्य की खोज के लिए इस साहित्य का अध्ययन करना व्यर्थ है । फिर भी आखिर यह 'सूर' की लेखनी का प्रसाद है इसलिए कहीं-न-कहीं भूले भटके अपना चमत्कार दिखलाती ही है । माया के चित्रण में अच्छे रूपक बाँधे हैं

हरि तुव माया को न बिगोयौ ?

सौ जोजन मरजाद सिंधु की, पल मैं राम बिलोयौ ।

—सूरसागर, स्कन्ध १, पृ० १५

ऊपर दिये गये पद में कितनी सुन्दर शब्द-योजना है और उपगाएँ देने में कवि ने अनौखी प्रतिभा का परिचय दिया है ।

'सूर' के साहित्य का अनुशीलन करने से पता चलता है कि उनकी प्रतिभा का विशेष विकास परिस्थितियों तथा भावनाओं के चित्र प्रस्तुत करने में हुआ है । 'सूर' में विशेष रूप से चित्रात्मक प्रतिभा का विकास पाया जाता है । विनय-पदों में भी आपने बहुत-सी कल्पनाओं के साकार चित्र प्रस्तुत किये हैं । उनकी भाषा उन पदों में बहुत सघी तथा मजी हुई सामने आई है । एक-एक शब्द मोती की तरह टका हुआ है, नहीं तो चित्र ही बने, अधूरा रह जाय या गलत

हो जाय। इन पदों में कही उपमा, उत्प्रेक्षा और कही सुन्दर सगरूपक प्रस्तुत किये हैं। राम नाम का वर्णन देखिए

अदभुत राम नाम के अक।

धर्म-अंकुर के पावन द्वै दल, मुक्ति-बधू ताटक।

—सूरसागर, प्रथम स्कन्ध, पृ० २६

उक्त पद में साहित्यिक सौष्ठव पूर्णरूप से वर्तमान है। न भाषा ही रूखी है और न साहित्यिकता का ही अभाव है। परन्तु विनय-पद सभी ऐसे नहीं है। रूखे-सूखे और पिछले पदों की भी कमी नहीं है जिनमें साहित्यिकता छू तक नहीं गई, केवल नीरस वर्णनात्मकता मात्र है। उन पदों पर सत-साहित्य का प्रभाव है और वे 'सूर' के जीवन में उस समय तक आना स्वाभाविक भी है जब वह अपना घर त्याग कर वैराग्य की भावना से चल दिये थे। वल्लभाचार्य जी से यदि उनकी भेंट न होती तो सम्भवतः उनके काव्य को वह सरसता न मिलती जो हमें आज उनके साहित्य में उपलब्ध है तथा 'सूरसागर' का दशम स्कन्ध जिससे भरा पड़ा है। विनय-पदों में 'सूर' की ईश्वर-भक्ति के अच्छे उदाहरण मिलते हैं।

चौपाई-चौपाई छन्दों की भाषा—चौपाई-चौपाई की शैली का कवि ने 'सूरसागर' में आद्योपात्त कही-कही प्रयोग किया है। विशृङ्खल रूप इसका सम्पूर्ण 'सूरसागर' में यत्र-तत्र देखने को मिल जाएगा। प्रबन्ध काव्य लिखने की यह शैली है जिसका अनुकरण 'मूर' से ठीक भी नहीं बन पड़ा है। इसमें कोई विशेष प्रबन्धात्मकता नहीं आ पाई है और उल्टा 'सूर' की कविता में हलकापन आ गया है। काव्य लिखने की यह पौराणिक शैली है जिसका निर्वाह 'सूर' ने किया है। परन्तु यह निर्वाह साहित्य की दृष्टि से कोई विशेष महत्त्व नहीं रखता। उसे पढ़कर ऐसा प्रतीत होता है कि मानो कवि के अन्दर बहने वाला रसस्रोत सूख गया है और वह कथा-निर्वाह के लिए यह सब लिखता चला जा रहा है। मानो एक बोझा है उसके सिर पर जिसे उसे उतारना है, और उसी के फलस्वरूप उसने इस प्रकार की रचना की है। बड़े प्रयास के बाद कवि इस शैली में भागवत की कथा के प्रसंगों का संक्षिप्त लेखा-जोखा उपस्थित कर पाया है। इसका पढ़ना और अध्ययन करना पाठक के लिए बोझिल है।

जहाँ तक सम्भव है महाप्रभु गोसाईं विठ्ठलदास जी की आज्ञा से सूर ने यह रचना की होगी। सूर जैसे भावुक कवि के लिए संक्षेप में किसी वस्तु को प्रस्तुत करने का कार्य कठिन था। उसने तो एक-एक भाव के कई-कई पद, एक से एक सरस और विचित्र कल्पना के साथ रचे हैं। वस्तु को विस्तार देने में 'सूर' जितना निपुण था उतना संक्षिप्त करने में नहीं। यही कारण है कि कही-कही पर संक्षिप्त करने की भी हद हो गई है।

यह सामग्री 'सूरसागर' में बहुत अधिक नहीं है—बहुत कम है। अधिकांश

‘सूरसागर’ पदों से ही भरा पड़ा है और पद्य ही वास्तव में ‘सूरसागर’ के प्राण है, वही उसका साहित्य है। इस शैली का एक उदाहरण देखिए

पुरजन कथा—

हरि-हरि, हरि-हरि, सुमिरन करौ। हरि चरनारविन्द उर धरौ।

कथा पुरंजन की अब कहौ। तेरे सब सदेहनि दहौ।

प्राचीनबाह्य भूप इक भए। आयु प्रजत जज्ञ तिन ठए।

ताकै मन उपजी तब ग्लानि। मै कीन्ही बहु जिय की हानि।

यह मम दोष कौन विधि हरै। ऐसी भौति सोच मन करै।

इहि अन्तर नारद तहँ आए। नृप सौं यौ कवि बचन सुनाए।

—सूरसागर, स्कन्ध चतुर्थ, पृ० १४६।

‘हरि-हरि, हरि-हरि’ कहकर कथाएँ प्रारम्भ हो जाती हैं और फिर उनका साधारण इतिवृत्तात्मक वर्णन प्रारम्भ हो जाता है। सीधी-साधी गद्यात्मक कथा को व्यर्थ पद्य बना दिया गया है। केवल ‘सूर’ की छाप लग जाने से ही उसमें से रस प्रवाहित नहीं होने लगता। एक-एक प्रसंग में एक-एक कथा ली गई है। आधार इन कथाओं का भागवत ही है परन्तु उसका वर्णन करने का ढंग ‘सूर’ का अपना है। उसमें से कौन भाग लेना और कौन छोड़ना है या किसे तनिक विस्तार देना है और किसे केवल संकेतमात्र करके छोड़ना है, यह ‘सूर’ का अपना काम है। यह सब किसी निर्दिष्ट आधार के अनुसार नहीं किया गया। कवि की स्वेच्छा से हुआ है।

चौपाई-चौपाई छन्द में जो रचना की गई है उसके बीच-बीच पदों को भी रखा गया है। इससे प्रतीत होता है कि कथा कहते-कहते जहाँ कवि में काव्यात्मक या भावनात्मक उद्रेक हुआ है वहाँ उन्होंने कथा लिखना बन्द करके कविता करनी प्रारम्भ कर दी है। भीष्म-प्रतिज्ञा, प्रह्लाद-चरित्र इत्यादि के बीच में ऐसे पद पाठकों को देखने को मिलेंगे। जिस प्रकार चौपाई में कथा लिखते समय कवि ‘सूर’ पौराणिक ‘सूर’ के नीचे दब जाता है, ठीक उसी प्रकार जब ‘सूर’ के पद सामने आते हैं तो उनका पौराणिक स्वरूप काफ़ूर हो जाता है। इस कथा-बद्ध कविता से ‘सूर’ की प्रतिभा का कोई संदेश पाठक को नहीं मिलता। यह उल्टा गलत ही पड़ता है और यदि कोई ‘सूर’ का पाठक इसके केवल इसी भाग को पढ़कर रह जाए तो वह सूर-साहित्य की छाया तक प्राप्त नहीं कर सकता।

दशम स्कन्ध की भाषा—दशम स्कन्ध में लिखे गये पदों में कवि की जो शैली मिलती है उसी के अतर्गत उसकी सबसे अधिक कवि-प्रतिभा का विकास हुआ है। भक्ति-भावना का जो प्रवाह पदों में कवि ने प्रवाहित किया है वह ‘सूरसागर’ के अन्य किसी भाग में नहीं मिलता। भक्ति और कविता का सुन्दर सामञ्जस्य इस शैली में हुआ है। काव्य-मर्मज्ञता, संगीत-प्रयत्ना, गीति-काव्यकारिता, रीति कुशलता, भावुकता, प्रेम-भक्ति और रस-निर्वाह के जो उदा-

हरण इन पदों में मिल सकते हैं, उनके समक्ष समस्त हिन्दी-साहित्य को खोजने पर भी शायद उदाहरण न मिल सके। बाल, किशोर और यौवन पूर्ण जीवन की सुन्दरतम झाँकियाँ और चित्र, जिनका कि 'सूर' हिन्दी-काव्य का सबसे बड़ा चितेरा है, इन्हीं पदों में प्रस्तुत किये हैं। इन्हीं पदों में बच्चे के घुटनियों चलने, पाँवों चलने, कलेवा करने, आँगन में क्रीड़ा करने, गौचारण, राधा-कृष्ण मिलाप, चौरहरन-लीला, राम-पचाध्यायी, रास-नृत्य तथा जल-क्रीड़ा, गोपी-गीत, वृन्दावन-विहार, प्रेम-लीलाएँ, उद्धव-ब्रजागमन इत्यादि अनेकों प्रसंग मिलते हैं जिनका चित्रण करके कवि ने हिन्दी-साहित्य के कोष में वृद्धि की है। यही वह शैली है जिसमें 'सूर' ने भगवान् की लौकिक तथा अलौकिक लीलाओं का समावेश किया है। अनूठे रंगों से उन्हें रंग-रंगकर चमत्कृत कर दिया है। इन पदों की भाषा जहाँ सरल, सरस और सारगर्भित है वहाँ इनमें आलंकारिक चमत्कार भी कम पैदा नहीं किया है कवि ने। उपमाओं पर उपमा और उत्प्रेक्षाओं पर उत्प्रेक्षा का जाल बिछाना तथा सागरूपकों के सुन्दर उदाहरण पेश करना जितना 'सूर' को आता है उतना अन्य कवि नहीं जानते। यह सब इसी शैली में किया गया है। भाव और संगीत का संगम इन पदों में कवि ने एकत्रित किया है। इन पदों में काव्य की प्राचीन रुढ़ियाँ तो मानो कवि की चेरी बनकर जहाँ वह चाहता है खिंची चली आती है।

कृष्ण-लीलाओं का जो प्रवाह इन पदों में कवि कर पाया है वह अन्य शैली में नहीं पाया जाता। 'वाता' में लिखा है कि सूरदास लीला गाते समय कभी-कभी साठ-साठ पद गाते चले जाते थे और अघाने का नाम तक न लेते थे। वह लीला गाते समय ऐसे तन्मय हो जाते थे कि अपनी सुघ-बुध ही भूल जाते थे और ऐसा प्रतीत होता था कि मानो उनका भगवान् श्रीकृष्ण से तादात्म्य हो गया है। इन पदों को लिखते समय कवि स्वयं उसी काल में ब्रज के अन्दर पहुँच जाता है और वास्तव में चित्रण और वर्णनों को पढ़कर तो ऐसा प्रतीत होता है कि वे सब 'सूर' ने अपनी आँखों से ही देखे होंगे। लीला गाते समय जो मिठास और स्वाभाविक प्रवाह 'सूर' के पदों में मिलता है वह 'सूर' के अतिरिक्त केवल मीरा के ही पदों में मिलना सम्भव है। 'सूर' की साहित्य-निष्ठा और काव्य-मर्मज्ञता इन्हीं ४ हजार पदों पर आधारित है जिनमें रसिक-प्रिय कवि के भावनात्मक व्यक्तित्व का विकास हुआ है। साहित्य के क्षेत्र में इन पदों का जहाँ अपार मान है वहाँ संगीत के क्षेत्र में भी इनका साथी मिलना कठिन है। यही कारण है कि तानसेन जैसे गायक ने भी इन्हें अपनाया और अपने मधुर कंठ की सान पर रखकर इतना पैना किया कि स्वयं कला मर्मज्ञ अकबर भी इससे प्रभावित हुए बिना न रह सका। इस शैली के अतर्गत सयोग और वियोग दोनों प्रसंगों को कवि ने लिया है और खूब निभाया है। शैली के उदाहरण देखिए :

यह ब्रज के आनन्दमय वातावरण का एक सजीव चित्र है जो कृष्ण के ब्रजा-

गमन पर उपस्थित होता है। आज नन्द के द्वार पर भीड़ लगी है। नन्द आनन्द में भर कर दान कर रहे हैं

इक आवत, इक जात बिदा ह्वै, इक ठाड़े मंदिर के तीर ।

कोउ केसरि कौ तिलक बनावति, कोउ पहिरति कचुकी सरीर ।

—सूरसागर, दशम स्कन्ध, पृ० २६७

बाल-कृष्ण के रूप का वर्णन और उन्हें गोद लेने की आसपास की स्त्रियों की आकांक्षा का मनोरजन चित्र देखिए

नैक गोपालहि मोको दें री ।

देखो बदन कमल नीकें करि, तो पाछें तू कनियाँ लें री ।

अति कोमल कर चरन सरोरुह, अधर-दसन-नासा सोहै री ।

—सूरसागर, दशम स्कन्ध, पृ० २७६-२८०

यशोदा कृष्ण को चलना सिखला रही है। इस लीला को देखिए कवि कितना साकार चित्र चित्रित करता है। ऐसा प्रतीत होता है कि जब यशोदा मैया कृष्ण को सचमुच चलना सिखा रही होगी तो 'सूर' भी ड्योढी पर खड़े वह दृश्य देख रहे होंगे

सिखवति चलन जसोदा मय्या ।

अरबराइ कर पानि गहावत, डगमगाइ धरनी धरे पय्या ।

कबहुँक सुन्दर बदन बिलोकति, उर आनन्द भरि लेति बलैया ।

कबहुँक बल कौं टेरि बुलावति, इहि आगन खेलौ दोउ भैया ।

'सूरदास' स्वामी की लीला, अति प्रताप विलसत नंदरैया ।

—सूरसागर, दशम स्कन्ध, पृ० ३००

कृष्ण भगवान् यशोदा से लीला करते हुए कहते हैं कि माता मुझे तू बड़ा कर दे। कितना मन-मोहक चित्रण है —

मय्या, मोहि बडौ करिलै री ।

दूध दही घृत माखन मेवा, जो माँगौ सो दें री ।

कछु हौंस राखै जनि मेरी, जोइ-जोइ मोहि रुचै री ।

होऊँ बेगि मै सबल सबनि मै, सदा रहौ निरभै री ।

रंगभूमि मै कस पछारौ, घीसि बहाऊँ बैरी ।

'सूरदास' स्वामी की लीला, मथुरा राखौ जै री ।

—सूरसागर, दशम स्कन्ध, पृ० ३२०

इस प्रकार 'सूर' की यह पद-रचना शैली सबसे उत्तम, सरल और सरस है। इसमें जो रस-प्रवाह हुआ है वह बहुत ही मधुर है।

भ्रमरगीत की शैली—भ्रमरगीत की शैली में 'सूर' ने अपनी वाग्विदग्धता की मनोरम परिचय प्रस्तुत किया है। इस शैली का प्रयोग कवि ने भ्रमरगीत के पदों में तो किया ही है, इनके अतिरिक्त मुरली और नयन के लिए भी किया

है। इनमें प्रेम रस पूर्ण वह भीठी तर्क-शैली मिलती है कि जिसको लोभवश पढते ही बनता है। अपने प्रतिद्वन्द्वी को हटाने का प्रयास करने में भी उसकी प्रशंसा ही झलकती है। सखियाँ आपस में कहती हैं कि यह मुरली यद्यपि कृष्ण को नाना प्रकार से रिझाकर तग करती है तब भी यह गोपाल को बहुत प्रिय है। कहने का ढंग देखिए 'सूर' का। मुरली की सीधे तरीके से प्रशंसा न करके बुराई करने में भी प्रशंसा ही कर रहे हैं —

मुरली तऊ गुपलार्हि भावति ।

सुनि री सखी जदपि ननलालार्हि नाना भाति नचावति ।

राखति एक पाइ ठाढौ करि, अति अधिकार जनावति ।

—सूरसागर, दशम स्कन्ध, पृ० ४६१-४६२

गोपियों के मन में मुरली के प्रति सीतिन-डाह का उत्पन्न करना 'सूर' जैसे कलाकार की ही कल्पना है और फिर मुरली के अधर पर लेटने तथा कृष्ण द्वारा पैर दबाने की कल्पना का भी जरा मुलाहिजा कीजिए। कृष्ण को एक पैर पर खड़ा रखने और कृष्ण की कमर तिरछी हो जाने से मुरली बजाने वाले का कितना सही चित्र पाठक के मस्तिष्क पर उतरता है यह भी देखने योग्य चीज है। क्या ससार के किसी साहित्य में इतनी सजीव चित्रकारिता और वाग्वैदग्ध्य-पूर्ण पद का सृजन कभी हुआ है? उलाहने का एक पद और देखिए :

मुरली के ऐसे ढंग भाई ।

जब तै स्याम परे बस वाकै, हम सब दिन बिसराई ॥

—सूरसागर, दशम स्कन्ध, पृ० ७००

इन पदों में भावना के साथ-ही-साथ 'सूर' की बुद्धि का भी चमत्कार देखने को मिलता है। कही बुद्धि अनुभूति पर सवारी गाँठती है, तो कही फिर भावना ऊपर उभर आती है और बौद्धिक तत्त्व दब जाता है। भ्रमरगीत के अन्दर गोपीविरह के पदों में जहाँ दार्शनिक उद्धव और गोपियों के आपस में सवाल-जवाब होते हैं वहाँ तो निश्चित रूप से बुद्धि और तर्क को ही प्रधानता मिलती है परन्तु वह चित्रण भी है बहुत रोचक। इन पदों में श्रेष्ठ ध्वनि काव्य के उदाहरण मिलते हैं। कल्पना और तर्क का निर्वाह इन पदों में कवि ने बहुत ही सुन्दर किया है। परन्तु 'सूर' की विशेषता यह है कि ज्ञान की बातें करते समय भी वह इन पदों में तीरस नहीं हुए हैं। पदों में रस प्रवाह की गति रुकने नहीं पाती।

दृष्टकूट पदों की भाषा—'सूरसागर' में जो अन्तिम प्रकार की शैली है वह दृष्टकूट पदों की शैली है। इन पदों में काव्य-सौन्दर्य कोई विशेष नहीं है। 'सूर' के स्वभाव की झाँकी अवश्य इनमें हमें मिलती है। इन पदों में कवि ने बुद्धि की कसरत सी की जान पड़ती है। न यह कुछ गाम्भीर्य के लिए है और न रस-प्रवाह या अनुभूति के निमित्त ही। सूर की भक्ति-प्रेरणा और काव्यात्मकता के इसमें दर्शन नहीं होते।

‘सूर’ की इन पाँचों प्रकार की साहित्य-रचना शैलियों के अन्तर्गत कवि का अपना व्यक्तित्व छिपा हुआ है। ये शैलियाँ कवि की भावना और कवि की कल्पनाओं की प्रतीक हैं। कवि का जीवन इन शैलियों के रूप में हमारे सामने आता है। इनके आधार पर हम सूर को भक्त-सूर, विनयी-सूर, पौराणिक-सूर, रसिक-सूर, काव्य प्रेमी-सूर, चितेरा सूर इत्यादि के रूप में देखते हैं। ‘सूर’ के सभी प्रकार के दृष्टिकोणों की छाप इन शैलियों पर पड़ी है और इन्हीं के फल-स्वरूप इनका विकास हुआ है। ‘सूर’ के समस्त साहित्य से उसका अपना व्यक्तित्व झलकता है।

सार-निरूपण सूरदास की रचनाओं का जहाँ जिक्र आता है अनेको ग्रन्थ उनके नाम के साथ जुड़े पाते हैं परन्तु उनमें से अधिकांश खोज करने पर ‘सूर-सागर’ में मिल जाते हैं। इस प्रकार स्वतंत्र ग्रन्थ केवल तीन ही ठहरते हैं। ‘सूरसारावली’, ‘सूर साहित्य-लहरी’ तथा ‘सूरसागर’। इन तीनों ग्रन्थों में भी प्रथम दो के विषय में अभी तक पद निश्चित नहीं हो सका है कि ये ग्रन्थ ‘सूरदास’ के लिखे हुए हैं या प्रक्षिप्त हैं। डॉ० मुन्शीराम और डॉ० दीनदयाल गुप्त ‘सूर सारावली’ को प्रामाणिक मानते हैं तथा डॉ० ब्रजेश्वर बर्मा इसे प्रक्षिप्त कहते हैं। काव्य-रचना के विचार से इनकी भाषा, इनके भाव कुछ भी तो सूर-साहित्य से साम्य नहीं खाता। ‘साहित्य-लहरी’ के मूल में ११८ पद तथा उपसंहार में ५३ हैं। ५३ पद तो ‘सूरसागर’ में मिलते हैं परन्तु मूल के पद ‘सूरसागर’ में नहीं पाये जाते।

इस प्रकार सूर का प्रामाणिक ग्रन्थ केवल ‘सूरसागर’ ही है। ‘सूरसागर’ के प्रथम आठ स्कन्धों में अनेको पौराणिक कथा तथा विनय के पद हैं। नवम स्कन्ध में राम कथा तथा दशम स्कन्ध में कृष्ण लीला का चित्रण है। वास्तव में यदि देखा जाए तो ‘सूरसागर’ का सार यह दशम स्कन्ध ही है और सूर के यदि किसी साहित्य के कारण हिन्दी में अन्तर है तो वह भी यही है। इसमें कृष्ण की ब्रजपति, बाल तथा किशोर और यौवन की क्रीड़ा, राधा-प्रेम, लौकिक तथा अलौकिक कथाएँ और इसी प्रकार मथुरा जाना, उद्धव का गोपियों को समझाने के लिए भोजना इत्यादि लीलाओं से मुक्त कृष्ण का भक्तिमय चित्रण है।

‘सूरसागर’ ब्रज भाषा का ग्रन्थ है और इसकी लेखन-शैली में सूर ने पाँच शैलियाँ अपनाई हैं—(१) विनय पद लिखने की शैली। (२) चौपड़-चौपाइयों में पौराणिक कथाओं का बखान करने की शैली। (३) दशमस्कन्ध के सरल-सुन्दर और रस-पूर्ण पदों की शैली। (४) भ्रमरगीत इत्यादि की वाक्चातुर्य प्रधान शैली और (५) दृष्टकूट पदों की शैली। इन सभी शैलियों का कवि ने उचित निर्वाह किया है और इस निर्वहण में कवि का अपना व्यक्तित्व उभर आया है, निखर आया है। यह स्पष्ट हो गया है कि वह क्या है और क्या लिखने के लिए उसने क्या लिखा है।

□

किसी भी रचना में, जिसे साहित्य की सजा दी जा सके, कुछ-गुणों का होना अनिवार्य है। उन गुणों का निर्वाह कोई कवि, लेखक या कलाकार कहाँ तक अपनी कृति में कर पाता है, यही रचना के स्तर को पहिचानने का साहित्याचार्यों ने मापदण्ड अपनाया है। भारतीय आचार्यों के प्राचीन और नवीन मापदण्डों की तुलनाएँ अलंकार और रस हैं। पाश्चात्य विद्वान् रचना को बुद्धितत्त्व, मानवतत्त्व और शैली के आधार पर परखने का प्रयास करते हैं। इस अध्याय में हम सूर की रचनाओं को भारतीय तथा पाश्चात्य दोनों तत्वों के आधार पर परखने का प्रयास करेंगे और देखेंगे कि उनकी रचनाओं में उक्त गुण या तत्त्व किस-किस में उपलब्ध होते हैं।

बुद्धि-तत्त्व—सूर-साहित्य का सम्पूर्ण अध्ययन करने वाले विद्यार्थी को समझना चाहिए कि सूर एक भावना-प्रधान भक्त कवि था, जिसने अपने इष्टदेव की स्तुति और विशेष रूप से कीर्तन इत्यादि के लिए ही साहित्य-रचना की है। सूर के जीवन चरित्र पर हम पीछे सख्तों में प्रकाश डाल चुके हैं। उसके आधार पर भी यह सरलतापूर्वक समझा जा सकता है कि उनका साहित्य किन प्रधान तत्वों को ग्रहण कर सकता है। परन्तु इसका यह अर्थ कदापि न समझ लेना चाहिए कि सूर साहित्य में बुद्धि तत्त्व है ही नहीं। कम होने पर भी जहाँ है वहाँ काफी तीखा और सैद्धान्तिक है। भक्ति-कालीन जितने भी प्रधान व्यक्ति हुए हैं उनके साहित्य में साहित्यिक अनुभूति के साथ-साथ धार्मिक प्रेरणा प्रधान रूप से रही है। और इस धार्मिक प्रेरणा के मूलाधार धर्म के वे सिद्धान्त हैं जिनका सम्बन्ध धर्म के सूक्ष्मतम विवेचनों से रहता है। महाप्रभु वल्लभाचार्य और विट्ठलनाथ जैसे धुरधर विद्वानों के सम्पर्क में रहनेवाला कवि अपनी कविता को बुद्धि-तत्त्व से मुक्त रख सके यह असम्भव ही था।

‘सूरसागर’ के भ्रमरगीत भाग में ज्ञान और भक्ति का सुन्दर निरूपण मिलता है। इसकी विस्तार के साथ व्याख्या हम आगे ‘सूर के आठशतिकात्मक तत्त्व

निरूपण' अध्याय में करेंगे। यहाँ केवल इतना ही कह देना पर्याप्त है कि सूर ने इस प्रकार के पदों में जिस तर्क शैली को अपनाया है वह बुद्धि-तत्त्व के सुन्दरतम उदाहरणों के रूप में प्रस्तुत की जा सकती है। उद्धव और गोपियों की पारस्परिक वार्ता में बुद्धि तत्त्व निखर कर सामने आया है।

पुष्टि-मार्ग के सिद्धांतों को लेकर आपने प्रेमा भक्ति, विष्णु-भक्ति, परम पद की एकता, विनय भक्ति, सख्य भक्ति, जीव, जीव-ईश्वर की एकता, माया, काल, सृष्टि, कर्म और भाग्यवाद इत्यादि अनेकों बौद्धिकतत्त्वों का निरूपण किया है। इनका भी विस्तृत विवरण हम आगे ही पेश करेंगे। बुद्धितत्त्व के कुछ सुन्दरतम रूप देखिए

निर्गुण ब्रह्म का कृष्ण में समाहृत रूप •

अविगत गति कछु कहत न आवै ।

ज्यों गुँगे मीठे फल को रस अन्तरगत ही भावै ।

माया से बचने के लिए कवि मन से कहता है

रे मन, अजहूँ क्यों न सम्हारै ।

माया-मद में भया मत्त, कत जनम बादही हारै ॥

तू तो विषया रंग रँग्यो है, बिन धोए क्यों छूटै ।

लाख जतन करि देखौ, तैसे बार-बार विष घूटै ॥

—सूरसागर, प्रथम स्कंध, पृ० २१

सूर-साहित्य में बुद्धितत्त्व है तो अवश्य, परन्तु उसकी प्रधानता नहीं है। कबीर साहित्य में जिस प्रकार बुद्धितत्त्व की प्रधानता है और मानव तत्त्व गौण रूप से आता है उसी प्रकार सूर-साहित्य में मानवतत्त्व प्रधान रूप से आता है और बुद्धि तत्त्व गौण रूप से।

भ्रमरगीत का एक पद देखिए। कितनी चतुर बुद्धि का चोतक है :

ऊधो ! मन नहि हाथ हमारे ।

रथ चढाय हरि संग गए लै मथुरा जबै सिधारे ।

नातर कहा जोग हम छाँड़िहि अति रुचि कै तुम त्याए ।

हम तो शक्ति स्यात की करनी, मन लै जोग पैठाए ॥

अजहूँ मन अपनी हम पावै तुमतेँ होय तो होय ।

'सूर' सपथ हमें कोटि तिहारी कहौ करेगी सोय ॥

भावना-तत्त्व—'सूर' हिन्दी-साहित्य में भावना के विशाल भंडार है और यदि उनकी किसी प्रकार आशिक रूप से समानता में कोई आ सकते हैं तो वह विद्यापति और मीरा के ही नाम लिए जा सकते हैं। सूर-साहित्य में भक्ति के जिस रूप को अपनाया गया है और उसके आधार पर जिस रूप में महाप्रभु बल्लभाचार्य ने पुष्टि मार्ग का निर्माण किया है उसके अन्तर्गत प्रेमाभक्ति का

स्वरूप खड़ा करके सूर ने भक्ति और भावना का वह स्रोत प्रवाहित किया है कि जिसमें स्नान करके रूखा-से-रूखा जीवन का पहलू भी सरस हो उठता है। नीरसता को साकार सरसता प्रदान करने वाला हिन्दी-साहित्य में कोई साहित्य है तो वह सूर-साहित्य ही है। गत अध्याय में सूर के प्रधान ग्रन्थ 'सूरसागर' की सामग्री पर विचार करते समय हम देख चुके हैं कि उसका प्रधान साहित्यिक भाग दशम स्कन्ध ही है। दशम स्कन्ध में कृष्ण-जीवन की लीलाओं का पदों में कवि ने गायन किया है और कृष्ण जीवन के उन स्थलों को अपनी कविता का विषय बनाया है जिसमें भावना के अतिरिक्त और कुछ पनप ही नहीं सकता। कल्पना बहती है तो भावना को लेकर, विचार चलता है तो भावना में बहकर और फिर भाषा और शैली वह तो सूर की भावना के अनुरूप ही है।

कृष्ण-जीवन के विविध रूपों को लेकर प्रेम और भक्ति से ओत प्रोत कवि की भावना का जो प्रसार सूर-साहित्य में मिलता है वह ससार के साहित्य में अपना विशेष स्थान रखता है। बालक की भावना, माता की भावना, पिता की भावना, सखाओं की भावना, भक्त की भावना, सखियों की भावना, राधा की भावना, इन सभी के सुन्दर साकार चित्र कवि ने प्रस्तुत किये हैं

पुत्र और माता के भावों का सुन्दर चित्र देखिए

मैया मैं नहीं माखन खायो ।

ख्याल परै ये सखा सबें मिलि, मेरे मुख लपटायौ ॥

×

×

×

डारि साँटि, मुसकाइ जसोदा, स्यामहिं कंठ लगायौ ।

'सूरदास' जसुमति कौ यह सुख, सिब विरंचि नहि पायौ ॥

—'सूरसागर' दशम स्कन्ध, पृ० ३७१

जसोदा माता के हृदय की भावना का चित्रांकन देखिए .

कब मेरी लाल घुटुखनि रँगै, कब धरनी पग द्वैक धरै ।

कब द्वै दाँत दूध के देखौ, कब तोतरे मुख बचन झरै ॥

कब नदहि बाबा कहि बोलै, कब जननी कहि मोहि ररै ।

माता बालक के भविष्य के विषय में किस प्रकार भावनामय होकर विचार करती है उसका इससे सुन्दर भी क्या वर्णन हो सकता है ? उसी प्रकार नन्द के मन में कृष्ण को उल्टा लेटा देखकर वात्सल्य का उदय होता है और वह उस सुन्दर अनुभूति को अपने मानस में बटोरने में असमर्थ रहकर जसोदा को पुकारते हैं

हरषे नन्द टेरत महरि ।

आह सुत मुख देखि आतुर, डारि दधि-डहरि ॥

—'सूरसागर दशम स्कन्ध', पृ० २५४

भावना के चितरे सूर ने कृष्ण के विरह में गोपियों, राधा और ब्रज के पशु-पक्षी और वृक्षों का जो सजीव चित्रण किया है वह देखते ही बनता है। गोपियाँ, ऊधव से कहती हैं।

ऊधो ! इतनी कहियो जाय ।

अति कृस गात भई है तुम बिनु बहुत दुखारो गाय ॥

जल-समूह बरसत अँखियन तें, हँकत लीने नाँव ।

—‘अमरगीत सार’ रामचन्द्र शुक्ल, पृ० ६६

इसी प्रकार सूर-साहित्य में भावना को कवि ने प्रधान स्थान दिया है। मानव का भावना-तत्त्व जितना निखर कर आपके साहित्य में ऊपर आया है, उतना कम कवि ही कर पाये है, यह हम ऊपर भी सकेत कर चुके हैं। भक्ति रस से परिप्लावित आपका प्रत्येक पद भावना के समुद्र में गोते लगाकर ही मानो आपके कण्ठ से बाहर हुआ है। भावना-पक्ष को प्रस्फुटित करने के लिए आपने विषय भी उसके अनुरूप ही चुना है और सैद्धान्तिक दृष्टिकोण से आपकी धर्म-आस्था भी उसमें सहायक सिद्ध हुई है।

कल्पना-तत्त्व जैसा कि साहित्य में कुछ विद्वानों का विचार है, यदि सूर को जन्म से ही अधा मान लिया जाय तो उनका समस्त साहित्य ही कल्पना पर आधारित हो जाता है, परन्तु यह न मानने पर भी कल्पना का प्रयोग आपके साहित्य में आद्योपान्त मिलता है। उपमा और उत्प्रेक्षा अलंकारों का सुन्दर प्रयोग कल्पना का ही प्रतीक है। कृष्ण के स्वरूप का चित्रण करने में कवि ने जो सौंदर्य की सृष्टि की है वह सब कल्पना पर ही आधारित है और इसमें उसे कितनी सफलता मिली है यह तो वह पारखी ही समझ सकता है जिसने सूर के नगीने-जड़े पदों को पढ़ा और परखा है। कल्पना को एक-से-एक सुन्दर, मन-ग्राही और चमत्कार पैदा करने वाली उड़ान हमें सूर-साहित्य में देखने को मिलती है। कल्पना का एक चित्र देखिए।

कहाँ लौं बरनौ सुन्दरताई !

खेलत कुँवर कनक-आंगन में नैन निरखि छवि पाई ॥

कुलही लसति सिर स्याम सुन्दर कं, बहु विधि सुरंग ब नाई ।

मानौ नव धन ऊपर राजत, मधवा धनुष चढ़ाई ॥

अति सुवेश मृदु हरत चिकुर मन मोहन-मुख बगराई ।

सानौ प्रकट कज पर मज्जुल अलि अवली फिरि आई ॥

नील, सेत अरु पीत, लाल मनि लटकन भाल सलाई ।

सनि, गुह-असुर वेवगुह मिलि मनु भौम सहित समुदाई ॥

—‘सूरसागर’ दशम स्कन्ध, पृ० २६८

इसी प्रकार कल्पनापूरित अन्य अनेकों चित्र सूरसागर में भरे पड़े हैं जिनमें

कवि ने अपनी अद्वितीय प्रतिभा का परिचय दिया है। कल्पना के सहयोग से आपका भावना-पक्ष बहुत निखर कर सामने आया है और उसके अन्दर चमत्कार पैदा हो गया है। साग रूपको मे भी कल्पना का प्रयोग बहुत सुन्दर हुआ है। मुरली मे सौतिन की कल्पना करके जो चित्र 'सूर' ने खड़े किये है उनमे कल्पना का साकार साक्षात्कार हो उठता है। कवि का कल्पना-पक्ष बहुत सबल है और वह अन्य पक्षों की अपेक्षाकृत साहित्यिक सौंदर्य की वृद्धि मे हर स्थान पर पूरा ही उतरा है।

मुन्शीराम शर्मा लिखते हैं—'वैसे तो प्रत्येक बात मे सूर की कान्त कल्पना दृष्टि गोचर होती है, पर मुरली और नेत्र सम्बन्धी पदो मे वह विशेष चमत्कार को लेकर अग्रसर हुई है।'

—'सूरसौरभ, पृ० ४२६

'सूर की कल्पना अलकारो का प्रयोग करती हुई किसी-न-किसी भाव या चेष्टा का चित्र-निर्माण करती है। कहीं-कहीं निरावरण होकर भी भावाभिव्य-जन की साधिका बनी है। सूर के रचे हुए ये भाव-चित्र चार सौ वर्षों से भावुक हृदयों को आकर्षित करते रहे हैं।'

—'सूरसौरभ, पृ० ४३१

गोपियो के नेत्रो से निकलते हुए आँसुओ का एक कल्पना-चित्र देखिए :

मेरे नैन बिरह की बेल बई ।

सींचत नैन नीर के सजनी मूरपताल गई ॥

बिकसित लता स्वभाइ आपने छाया सघन भई ।

अब कैसे निरुवारो सजनी, सब तन पसरि छई ॥

'भ्रमरगीत' मे सूर ने कृष्ण-पक्ष को काली नागिन बना दिया है। कल्पना की ऐसी मूर्तिमत्ता कदाचित् ही कही उपलब्ध हो। सूर लिखते हैं :

पिया बिन नागिन कारी रात ।

कबहुँक जामिनि उअति जुन्हैया डसि उलटी ह्वं जात ॥

—'सूरसौरभ', पृ० ४२६

सूर के प्रत्येक पद मे कुछ-न-कुछ कल्पना की पुट रहती ही है। कोरी कल्पना के आधार पर साहित्य का निर्माण कवि ने नहीं किया है और जो चित्र उपस्थित किये है उन से सजीव दुनिया का रूप सामने आता है परन्तु साहित्यिक सौंदर्य की सृष्टि के लिए जहाँ कल्पना की आवश्यकता हुई है वहाँ कल्पना को बहुत सरल तथा सुन्दर ढंग से प्रयोग मे लाया गया है। कल्पना की भरमार से भी साहित्यिक सौंदर्य मे वृद्धि नहीं होती, यह सत्य सूर की कविता मे झलकता है। सोने पर कहीं-कहीं नगीना काटने से उसमे जो सौंदर्य-वृद्धि होती है वह नगीने-ही-नगीनो की भरमा कर देने से कभी उपलब्ध नहीं हो सकती। सूर की कल्पना

सरल परन्तु कही-कही बहुत तीखी भी बन पड़ी है। विशेषरूप से 'भ्रमरगीत' के पदों में कवि की कल्पना का वह तीखा स्वरूप सामने आता है जो भावुक हृदय में गड़ता चला जाता है।

काव्य-शैली जहाँ तक सूर की काव्य शैली का सम्बन्ध है इसका उल्लेख हम सूर की भाषा के साथ कर चुके हैं, परन्तु शैली में जो-जो चीजें आती हैं उनका विश्लेषणात्मक परिचय वहाँ तो पाठक को प्राप्त नहीं हो सकेगा। वहाँ तो हमने केवल छन्दों और थोड़ा-सा विषय के आधार पर ही शैलियों का विभाजन किया था जिससे सूर की रचनाओं, उनके विषयों और उन विषयों का स्पष्टीकरण कवि ने किस प्रकार किया है, इसका पता लग सके। यहाँ हम शैली के उन सभी तत्वों के आधार पर सूर की कविता का निरीक्षण करेंगे जिनको मिला कर शैली की सजा दी जाती है। पीछे हमने शैली का जो रूप सामने रखा, वह केवल शैली का बहिरूप कहा जा सकता है। यहाँ हमें शैली के उन गुणों को देखना है जिनके आधार पर कवि अपने विचारात्मक और कल्पनात्मक साहित्य का सृजन करता है। शैली के इस रूप में भाषा की शब्द-योजना, शब्द-शक्ति, अलंकार, भाषा के गुण, छन्द इत्यादि सभी कुछ आ जाते हैं। शैली को परखने का यह शास्त्रीय आधार है। इन्हीं विशेषताओं के आधार पर शैली का नामकरण होता है और उसकी कोटि निर्धारित की जाती है।

भाषा - सूर की भाषा ब्रज भाषा है, यह हम पीछे भी स्पष्ट कर चुके हैं। भाषा बहुत सरल, मँजी तथा सधी है। उसका जो रूप चलता है वह स्थिरता के साथ चलता है। प्रचलित शब्दों के प्रयोगों ने कविता के चित्रों में प्राण फूँक दिए हैं। परिस्थिति के अनुरूप शब्दों की फौज मानो आप-से-आप सूर के मस्तिष्क से उतरती चली आती है। क्या मजाल जो कही भी कोई अनुपयुक्त शब्द देखने को मिल जाय। भाषा ही वास्तव में यदि देखा जाय तो साहित्य की अनुभूति को मुखरित करने का प्रधान यंत्र होती है। यदि भाषा नहीं तो कुछ नहीं। भाव और विचार बेचारे पर-विहीन पक्षी के समान उड़ने और आगे बढ़ने के लिए तड़फड़ते हैं। वह पाठक के पास तक पहुँच नहीं सकते। दोनों के बीच का यह एक माध्यम है।

सूर-साहित्य में प्रधानतया गीति-काव्य की रचना हुई है। इस गीति-काव्य की रचना में आपने जिस भाषा का प्रयोग किया है वह प्रधान तथा प्रसाद-गुण सम्पन्न है। माधुर्य-भाव इसमें आद्योपात्त मिलता है। कही-कही शृंगार के चित्रण में वीर रस के आ जाने से ओज भी प्रस्फुटित हुआ है। सूर की भाषा कही-कही हास्यप्रिय शब्दों के साथ क्रीडा भी करती है। उद्धव और गोपियों के सम्वादा में यह भाषा मिलती है। इसमें व्यंग्य रूपी भावनाएँ प्रकट होती हैं। यहाँ यह कह देना उचित होगा कि सूर के दृष्टकूट पदों को छोड़ कर शेष प्रायः सम्पूर्ण साहित्य सूर ने प्रसाद-गुण-सम्पन्न भाषा में ही सृजित किया है। जहाँ कही अल-

कारो का भी कवि ने प्रयोग किया है वहाँ अर्थ के स्पष्टीकरण में उनसे बाधा न आकर उल्टा उसका स्पष्टीकरण ही होता है। दुरुहता तो मानो सूर की भाषा को छू तक नहीं गई। माखन-चोरी, दान-लीला, बाल-लीला इत्यादि के पद तो इतने स्वाभाविक भाषा में लिखे गए हैं कि मानो नित्य प्रति की प्रचलित भाषा को ही कवि ने सँजो दिया है। प्रसाद और माधुर्य का सामग्रस्य हमें सूर की भाषा में मिलता है।

ब्रज भाषा में सूर से पूर्व हमें कोई कवि नहीं मिलता जिमने ब्रज भाषा को साहित्यिक रूप दिया हो और उसमें इस प्रकार के अमर साहित्य का सृजन करना तो दूर की बात है साधारण रचनाएँ भी की हो।

सूर-साहित्य की भाषा प्रवाहमयी है। भाषा का प्राजल रूप उनकी रचनाओं में मिलता है। भाषा द्रुत गति के साथ बहती है। प्रवाह के साथ-ही-साथ भाषा में मुहावरो और लोकोक्तियों का प्रयोग होने से उसमें जान पड़ गई है। सूर ने ध्वन्यात्मक शब्दों का भी भाषा में ऐसा सजीव प्रयोग किया है कि भाषा भाव को शब्द-ध्वनि से ही स्पष्ट करने में सफल हो जाती है। शब्दों का प्रयोग देखिए :

लटकत मुकुट, मटक मोहनि की, चटकत चलते, मन्द मुस्कात ।

× × ×

अटपटाइ कलबल करि बोलत ।

× × ×

सनक झुनक कर ककन बाजै, बाँप डुलावत ढौली ।

भाषा के गुण : उन पंक्तियों में सूर ने जिन शब्दों का प्रयोग अपनी भाषा में किया है उन्होंने भाषा में जान डाल दी है। इस प्रकार भाषा की दृष्टि से सूर-साहित्य अपनी सानी नहीं रखता। भाषा प्रसाद और माधुर्य गुणों से युक्त है, प्राजल है, शब्द-ध्वनि युक्त है और उपयुक्त शब्दों के प्रयोगों से पूर्ण है, इसी-लिए भावव्यजना और चित्राकन में सूर को इतनी सफलता मिल पाई।

अलंकारों का प्रयोग सूर-साहित्य में अलंकारों का प्रयोग बहुत ही सन्तुलित ढंग से मिलता है। इसीलिए सूर की शैली में अलंकारों का वह रूप नहीं जो कि साहित्य को ही अपनी ओर खींच ले और पाठक विषय तथा भावना को भूल कर अलंकार की लपेट में अपने को खो बैठे या उससे चमत्कृत हो उठे। अलंकारों का प्रयोग कवि ने पांडित्य-प्रदर्शन के लिए नहीं किया। उसका उद्देश्य तो अलंकार द्वारा भी भाव, गुण, रूप इत्यादि का प्रकाशन ही रहा है। उसने एक भी अलंकार का प्रयोग अलंकार के लिए नहीं किया वरन् इसलिए किया है कि उसकी भावना तथा कल्पना को उत्कर्ष मिले और काव्य की प्रभावात्मकता को बल प्रदान हो सके। अलंकारों के इस स्वाभाविक प्रयोग ने भाषा और विषय

दोनो का गम्भीर्य प्रदान किया है और भावों के प्रकाशन में सहयोग मिला है। सूर के अलंकारों का प्रयोग बहुत स्पष्ट और आसानी से समझ में आने वाला होता है। इसीलिए पाठक उसे पढ़ और समझ कर उसकी गहराई तक सरलता-पूर्वक पहुँच जाता है। कविता के रसास्वादन में उसे तनिक भी कठिनाई नहीं होती। कवि के उद्देश्य को मैं यही पर पूर्ण मानता हूँ। जिस कला में समझने वाला उलझ कर रह जाय उस कला का तो प्रयोजन ही नष्ट हो जाता है। फिर न तो वह श्रोता तथा पाठक के हृदय पर ही अपना प्रभाव जमा सकती है और न उसके मस्तिष्क का ही उससे कोई सम्बन्ध स्थापित हो सकता है।

सूर ने अपने साहित्य में रूपक, रूपकातिशयोक्ति, उपमा तथा उत्प्रेक्षा इत्यादि अलंकारों का प्रयोग किया है। इनके अतिरिक्त कुछ शब्दालंकार भी बिना अर्थ कविता में आ गये हैं, जिनका उल्लेख करना कुछ अधिक महत्वपूर्ण नहीं। अनुप्रासों का प्रयोग तो सूर की कविता के जिस पदों में चाहो खोज लो। उपमा के अलावा यमक, तथा वक्रोक्ति के भी उदाहरण मिलते हैं।

यमक—कमलनयन के कमल-बदन पर बारिज बारिज बारि ।

श्लेष—झूहँ कूल तरुन मिली तरन न लागी बार ।

वक्रोक्ति—साँच कहाँ तुमको अपनी सौँ बूझति बात निदाने ।

सूर श्याम जब तुमहि पठायो तब नेकहु मुसकाने ।

‘सूर सौरभ’ पृ० ४०५-४०६

उपमा—हरि-दरशन की साध मुई ।

उडियै उड़ी फिरति नैननि सँग फर फूटे ज्यों आक रई ॥

×

×

×

निरखि रहों फणिक की मणि ज्यों सुन्दर श्याम विनोद तिहरे ।

लुप्तोपमा—चन्द्रकोटि प्रकाश मुख अवतंस कोटिक भान ।

भुकुटि कोटि कोदण्ड रुचि अवलोकनी संधान ॥

ललितोपमा—देखियत दोऊ घने उनये ।

उत घन वासव भक्ति वश्य इत नर इक रोष भये ॥

उत सूर चाप, कला प्रचण्ड इत, तडित पीतपट श्याम नये ।

उत सेनापति बरसि मुसल सम-इत प्रभु अभिय दृष्टि चितये ॥

मालोपमा—श्याम भये राधा वश ऐसे ।

चातक स्वांति, चकोर चन्द्र ज्यों, चक्रवाक रवि जैसे ॥

रूपक—तट बार उपचार चूर, जल परी प्रसेद पनारी ।

बिगलित कच कुच कास पुलिन पर पंकज काजल सारी ॥

सांगरूपक—मथुरा ऐसी आज बनी

जैसे पति कौ आगम सुनि कै, सजनि सिंगार धनी ॥
 कोटि मनौ कटि कसी किंकनी, उपवन बसत सुरंग ।
 भूषन भवन विचित्र देखियत, सोभित सुन्दर अंग ॥
 सुनत खवन धरिया घोर धुनि, पाइनि नूपुर बाजत ।
 अति सभ्रम अचल, चंचल गति धामिनि धुजा विराजत ॥
 ऊँध अरनि पर छत्रन को छवि, सीसफूल मनौ फूली ।
 कनक-कलस कुच प्रगट देखियत, आनन्द कंचुकि भूली ॥
 विदुम-फटिक रचित परदनि पर जालरंध्र की रेल ।
 मनहुँ तुम्हारे दरसन कारन, भूले नैन निमेष ॥
 चित दै अबलो कहु नंदनदन, पुरी परम रुचि रूप ।
 सूरदास प्रभु कस मारिकै दोहु दूहाँ के भूप ॥

इसी प्रकार रूपकातिशयोक्ति, प्रतीप, अतिशयोक्ति, वस्तूप्रेक्षा, हेतूप्रेक्षा, फलोत्प्रेक्षा, व्यतिरेक, सदेह, शुद्धापन्हुति, भ्रान्त्यापन्हुति, दृष्टान्त, परिकर, समा-सोक्ति, मालोत्प्रेक्षा, स्वभावोक्ति, सहोक्ति, आक्षेप, लोकोक्ति, विभावना इत्यादि बहुत से अलंकारों के उदाहरण खोज कर मुशीराम जी ने 'सूर सौरभ' में दिये हैं। इतने विस्तार में जाना इस पुस्तक में हमारा उद्देश्य नहीं। सूर-साहित्य में अलंकारों की खोज करने वाले जिज्ञासु को बहुत से अलंकार बिना प्रयास ही मिल सकते हैं।

छन्द-प्रयोग - सूरसागर की रचना चौपाई, छन्द तथा पदों में हुई है। चौपाई के साथ कहीं-कहीं चौबोले का भी प्रयोग कवि ने किया है। यह छन्द प्रयोग सौष्ठव तथा परिमार्जन से रहित है। विशेष रूप से वर्णनात्मक कथा का ही प्रसार इन छन्दों में मिलता है। कुछ गाने योग्य नये छन्दों का भी प्रयोग कवि ने किया है। सूर की अधिकांश रचना गेय पदों में ही रची है। गीति-काव्य प्राचीनता के विचार से सामवेद में भी मिलता है परन्तु इसके प्रचार और महत्त्व के बढ़ाने का श्रेय विशेष रूप से जयदेव और विद्यापति को ही है। सूर एक गायक थे, इसी लिए अपने अपनी कविता की रचना पदों में की और विभिन्न प्रकार की राग-रागिनियाँ लिखी। सूर की गीत-शैली पर जयदेव, गोवर्धनाचार्य, विद्यापति और कबीर का स्पष्ट प्रभाव है। वीरगाथा-काल की वीर-प्रशस्तियों का प्रभाव सूर पर बिल्कुल नहीं है। सूर अधिक छन्द-योजना की ओर नहीं गये क्योंकि उनके भावना-पक्ष को इस ओर ध्यान खिंच जाने से ठेस लगती।

रस-प्रवाह—भारतीय शास्त्रकार रस को काव्य की आत्मा मानते हैं। जिस रचना में रस नहीं वह नीरस है, साहित्य की दृष्टि से प्रयोजन विहीन है। सूर साहित्य पर जब रस की दृष्टि से नजर डालते हैं तो एक अथाह सागर लहराता हुआ दिखलाई देता है जिसमें मानो रस-ही-रस भरा हुआ है। यो सूरसागर में

वात्सल्य रस और शृंगार रस के अतिरिक्त वीर, रौद्र, भयानक, करुण, हास्य, अद्भुत, शात सभी मिलते हैं परन्तु प्रधानता वात्सल्य और शृंगार की ही है। वात्सल्य रस माता यशोदा के हृदय से प्रवाहित होता है और शृंगार राधिका रानी के जीवन से। दोनों ही एक दूसरे से आगे बढ़ने का प्रयास करते हैं।

सूर ने मानव की भावनाओं को बहुत गहरी पकड़ के साथ परखा है और भावना जगत में जो पैठ सूर कर पाया है वह हिन्दी का अन्य कोई कवि नहीं कर पाया। यही कारण है सूर ने जिस भाव को भी पकड़ा है उसका सही चित्र अपने पद में खींच कर रख दिया है। यह चित्र इतना स्पष्ट है कि पाठक के सम्मुख वास्तविकता को लाने में उसे तनिक भी कठिनाई नहीं होती। जहाँ तक वात्सल्य और शृंगार भावनाओं का सम्बन्ध है वहाँ तक सूर की तूलिका खूब चली है। सूरसागर में अनेको ऐसे सूक्ष्म भावों का चित्रण मिलता है जहाँ तक साधारण कवि की पैठ होना असम्भव है। इसका आधार भाव ही है। जब कोई व्यक्ति किसी भाव में तन्मय हो जाता है और वह भाव साधन रूप धारण कर लेता है तो व्यक्ति का हृदय उस भाव में रमण करता है। रस की यही से सृष्टि होती है। अनेको भावों से बहुत से रस प्रवाहित होते हैं। भरत मुनि ने अपने नाट्य शास्त्र में शृंगार, हास्य, करुण, रौद्र, वीर, भयानक, वीभत्स तथा अद्भुत आठ रस माने हैं, बाद में नवाँ रस 'शात' समझा गया। परन्तु सूर इन नौ रसों से भी आगे बढ़ गये। एक तो उनका शृंगार ही दाम्पत्य प्रेम की कोटि में नहीं आता। शात रस का साथी एक भक्ति रस है और उसका प्रयोग हमें सूर की कविता में मिलता है। चैतन्य की उपासना पद्धति भी इसी कोटि में आती है और वल्लभाचार्य की भक्ति को भी हम इस क्षेत्र से बाहर नहीं रख सकते। इसी प्रकार वात्सल्य रस भी है।

वात्सल्य रस —रस की निष्पत्ति के लिए स्थायी भाव, अनुभाव, विभाव और सचारी भावों की आवश्यकता होती है। वात्सल्य में बाल प्रेम स्थायी भाव है। आलम्बन बालक है, तथा अन्य परिवार और गोपिकाएँ इत्यादि हैं, उद्दीपन में कृष्ण की क्रीड़ाएँ, लीलाएँ, सौंदर्य इत्यादि आते हैं तथा अनुभाव में प्रसन्नता, हास्य, चूमना, गोद में लेना इत्यादि आते हैं। सूर ने वात्सल्य रस के इन सभी अंग और उपांगों को अपने साहित्य में खूब निभाया है।

वात्सल्य रस के उदाहरणों से सूरसागर भरा पड़ा है। बालक के हाव-भाव, तोतली बोली, आभूषणों की शोभा, माता-पिता तथा अन्य ग्रामवासियों द्वारा इस शोभा को देखना, इस प्रकार के बहुत से पद सूर ने लिखे हैं :

श्रुतक स्याम की पैजनियाँ ।

जसुमति सुत को चलन सिखावति, अंगुरी गहि गहि ञ्जेऊ जनियाँ।

स्याम बरन पर पीत छँगुलिया, सीस कल्लिया, चौतानिया

—'सूरसागर, दशम स्कन्ध, पृ० १३०५

बालक के हाव-भावों का चित्रण करने में सूर को जो दक्षता मिली है वह हिन्दी साहित्य में अपनी सानी नहीं रखती। ऊपर देखिए, कितने सुन्दर चित्र कवि ने खड़े किये हैं। वात्सल्य रस का जैसा अनुभव मातृ-हृदय द्वारा होता है वैसा अन्य कोई व्यक्ति अनुभव नहीं कर सकता। मातृ-हृदय में ही वात्सल्य का स्रोत पैदा होता है। इसलिए वात्सल्य रस के अनुभव के लिए मातृ हृदय की परख होना नितान्त आवश्यक है। माता के हृदय में जो ममता व्याप्त रहती है वह अन्यत्र नहीं मिल सकती। बच्चे के तनिक भी कष्ट का अनुभव करके वह व्याकुल हो उठती है। जिस प्रकार शृंगार के सयोग और विप्रलम्भ पक्ष शास्त्रज्ञों ने वर्णित किए हैं उसी प्रकार सूर ने वात्सल्य रस को भी दो भागों में विभाजित कर दिया है। जिस समय कृष्ण का ब्रज में आगमन होता है तो सयोग वात्सल्य का सागर लहरें मारने लगता है और समस्त ब्रज भूमि में आनन्द की लहरें उठने लगती हैं। सारा वातावरण कृष्ण की सुन्दर छवि से भर जाता है। परन्तु जब कृष्ण मथुरा चले जाते हैं तो इस वियोग से केवल राधा और गोपियों का शृंगार पक्ष ही उद्वेलित नहीं होता वरन् यशोदा भी शोक रस में डूब जाती है और सुख के हृदय का वात्सल्य रस देखिये कितने दीन भाव से प्रवाहित होता है।

यशोदा उद्धव से कहती हैं :

सदेसों देवकी से कहियो ।

हैं तो धाय तिहारे सुत की कृपा करत ही रहियो ॥

—‘भ्रमरगीत सार’—रामचन्द्र शुक्ल, पृ० १४६

शृंगार रस—सूर साहित्य में वात्सल्य के बाद शृंगार की ही सृष्टि कवि ने प्रेम भावना में बहकर की है। पुष्टि मार्ग की भक्ति का यह दूतरूप है जिसके स्पष्टीकरण में सूर ने विशेष दक्षता दिखाई है। शृंगार के दोनों पक्षों सयोग और विप्रलम्भ का चित्रण करने के पश्चात् भी कहीं दाम्पत्य प्रेम में वासना का उदय नहीं होता। यही सूर की अनोखी सृष्टि है। कृष्ण और राधा को लेकर विद्यापति ने जिस साहित्य की रचना की है उसमें वासना को प्रधानता मिलती है और उसी प्रकार रीतिकालीन कवियों ने भी राधा और कृष्ण के साहित्य का जो निर्माण किया है वह वासना से मुक्त नहीं माना जा सकता परन्तु सूर-साहित्य में वासना की कल्पना भी सामने आकर खड़ी नहीं होती। सूर ने शृंगार का उदय ही बाल्यावस्था के उस रूप में किया है जहाँ यौवन पूर्ण रूप से विकसित नहीं है, विकास सामने है और यौवन कलिका खुलना चाहती है। फिर भी उसमें जो प्रवाह है वह पूर्ण दाम्पत्य में मिलना कठिन है।

कृष्ण जब तक गोकुल में रहते हैं तब तक उनकी गोपियों के साथ की गई लीलाओं में शृंगार का आशा और कल्पनातीत रूप स्थिर होता है। यमुना तट पर विहार तथा रास लीलाओं में जो रस प्रवाहित हुआ है वह अनोखा ही ।

कवि ने संयोग शृंगार में आंतरिक तथा बाह्य-पक्ष दोनों को समान रूप से निभाया है। राधा और कृष्ण के बीच जिस प्रकार स्वाभाविक तरीके से सूर ने प्रेम का विकास किया है उसमें मनोविज्ञान की कसौटी पर कसने से और निखार तथा चमक ही आती है। यहाँ यदि हम महाकवि जायसी के प्रेम विकास पर सर-सरी दृष्टि डालें तो दीखता है कि उनकी रत्नसेन तथा पद्मावती की प्रेम कल्पना मनोविज्ञान की कसौटी पर खरी नहीं उतरती। गोपियाँ कृष्ण प्रेम में पूरी तरह रग जाती हैं।

श्याम रंग राची ब्रजनारी । और रंग सब वीनी डारी ।

कृष्ण प्रेम में प्रवाहित होकर राधा की दशा देखिए ।

जब ते प्रीति श्याम सों कीन्हों ।

ता दिन तें मेरे इन नैननू नोंद न लीन्हों ।

सदा रहै मन चाक चढ़ यो सो और न कछू सुहाई ।

करत उपाय बहुत मिलिबे को इहै विचारत जाई ॥

—सूर सौरभ, पृ० ४६४

संयोग शृंगार के सूर ने नग्न चित्र भी चित्रित किये हैं। ऐसा ही एक अनुपम चित्र निम्नांकित है :

हरिषि पिय प्रेमतिथ अक लीन्ही ।

पियै बिन बसन करि उलटि घरि भुजनि भरि,

सुरति रति पुर प्रति निबल कीन्हों ॥

—सूर सौरभ; पृ० ३६८

विप्रलम्भ शृंगार—सूर ने जितनी निपुणता एवं रसिकता और साहित्यिकता के साथ संयोग शृंगार को अपने साहित्य में निभाया है उससे कम किसी प्रकार उनका विप्रलम्भ शृंगार भी नहीं है। भावनाओं का जैसा उद्रेक संभोग में मिलता है उतना ही विप्रलम्भ में है। आंतरिक और बहिर दशाओं का चित्रण करने में कवि वियोग-पक्ष में पूर्ण सफल रहे हैं। कृष्ण के मथुरा चले जाने पर नागमती के विरह के समान ही राधा, गोपियों और यशोदा की दशा होती है। इनके साथ ही-साथ ब्रज की गायें और बेलबल्लरियाँ भी कृष्ण-वियोग को उसी प्रकार महसूस करती हैं जिस प्रकार मानव करते हैं। यमुना विरह-ज्वर से काली हो जाती है। शृंगार में संयोग की अपेक्षा विप्रलम्भ का स्थान उच्चतर है। वियोग ही गोपियों द्वारा प्रेम किया जाना एक साधारण बात है। बात तो वास्तव में तब है जबकि उसके चले जाने के पश्चात् भी उनका प्रेम उसी घरातल पर खड़ा रहे। सूर ने विप्रलम्भ का अद्वितीय वर्णन किया है। जायसी के विरह-वर्णन की समा-

नता यदि हमे हिन्दी साहित्य में अन्यत्र कही मिलती है तो वह सूर में ही है । तीव्र तडपा देने वाली भावनाएँ कवि ने उपस्थित की हैं और उनके चित्रण में तो मानो कवि ने जादू कर दिया है ।

गोपिया कृष्ण को जाते देखकर मानो पत्थर की पुतलियाँ बनकर स्थिर हो गईं ।

रही जहाँ सो तहाँ सब ठाड़ी ।

हरि के चलत देखियत रोसी, मनहुँ चित्र लिखि काड़ी ॥

सूखे वदन, स्रवन नैनन ते जलधारा उर बाड़ी ॥

कधनि बाँह धरे चितवति द्रुम मनहुँ बेलि दब-डाड़ी ॥

कृष्ण जिन दिनों ब्रज में थे उन दिनों उनके साथ जो वस्तु सुखदायक थी वही आज उनकी अनुपस्थिति में दुःखदायिनी बन गई है । उन्हें देखकर गोपियों के उर में ज्वाला जलने लगती है ।

बिनु गोपाल वैरिन भई कुजें ।

तब ये लता लगति अति शीतल अब भई विषम अनल की पुजें ॥

वृथा बहति यमुना तट कगरी, वृथा कमल फूलें अति गुजें ॥

पवन पानि घनसार सुमन दै दधिसुत करन भानु भई भुजें ॥

विप्रलम्भ शृंगार की आचार्यों ने अभिलाषा, चिन्ता, स्मरण, गुण-कथन, प्रलाप, उद्रेक, व्याधि, उन्माद, भू-जडता, मूर्च्छना और मरणदशाओं का उल्लेख किया है । सूर ने गोपियों का इन सभी परिस्थितियों में चित्रण किया है । भ्रमर-गीत के अतर्गत विप्रलम्भ शृंगार का कवि ने बहुत ही मनोहर वर्णन किया है । वाग्वदग्धता के कारण सूर-साहित्य का यह भाग और भी आकर्षक बन पड़ा है ।

अन्य रस—वासत्य और शृंगार के अतिरिक्त अन्य रसों के भी उदाहरण हमें सूर-साहित्य में मिलते हैं । परन्तु प्राधान्य उक्त दो रसों का ही है । अन्य रसों के भी उदाहरण देखिए :

वीर-रस—देखि नृप तमकि हरि चमकि तहाँई गये,

दमकि लीन्हो गिरह बाज जैसे ।

धमकि मार्यौ घाउ घुमिक हृदय रह्यो,

झमकि गहि केश ले चले ऐसे ॥

ठेलि हलधर दियो, झेलि तब हरि लियो,

महल के तले धरणी गिरायौ ।

अमर जय—ध्वनि भई, धाक त्रिभुवन गई,

कस मारयो निदरि देवरायौ ॥

रौद्र-रस—प्रथमहिं देउं गिरिहि बहाई ।

वज्र घातनि करो चूरन देउं धारणि मिलाइ ॥

मेरी इन महिमा न जानी प्रगट देउं दिखाइ ।

जल बरसि ब्रज छोड़ डारों लोग देऊं दिखाई ॥

खात खेलत रहे नीके करि उपाधि बनाइ ।

बरस दिवस मोहिं देत पूजा दई सोई मिटाई ॥

रिस सहित सुर राज लीन्हे प्रबल मेघई बुला ॥

सूर सुरपति कहत पुनि-पुनि परौ ब्रज पर घाइ ॥

इसी प्रकार भयानक, कर्षण, हास्य तथा शान्त रस के अच्छे उदाहरण मिलते हैं । सूर ने अपने साहित्य में सभी रसों में रचना करने का प्रयास नहीं किया परन्तु फिर भी परिस्थितियाँ इतनी अधिक हैं कि कहीं-न-कहीं रसों के उदाहरण मिल जाते हैं ।



धर्म की साधारण स्थिति—महाकवि सूर के काव्य-काल से पूर्व भारत में आन्तरिक साधना तथा विचारधारा का विकास और बाह्याडम्बरो की दिशा से विरक्ति होती जा रही थी। बौद्धधर्म के प्रसार ने जातिगत बन्धन ढीले कर दिए थे। और वर्ण-मर्यादा तथा शास्त्रीय विधि-विधानों का मानना कुछ कम होता जा रहा था। भागवत-धर्म भी इनकी मान्यता के प्रति ढिलाई बरतने लगा था। और इस प्रकार बाह्याचार का स्थान धीरे-धीरे आन्तरिक साधना लेती जा रही थी। इस विचारधारा का प्रभाव जायसी के सूफी सिद्धांतों पर भी पड़ा और उन्होंने गोरख का उल्लेख कई स्थानों पर अपने ग्रन्थ में किया है। इस काल में आकर भागवत् की भक्ति और प्रेम के साथ योग की साधना भी समाविष्ट हो चुकी थी। इस काल में जितने भी पथ प्रचलित हुए सभी ने सभी को मान्यता दी है, एक-दूसरे की निन्दा करके आगे नहीं बढ़े। किसी ने योगमार्ग की कुण्डलिनी, अमृतस्त्राव, अनहद नादद, शून्य गगन आदि की सराहना की है, तो दूसरों ने प्रेम, भक्ति, जप, तप, ध्यान और अपना सर्वस्व न्यौछावर करने पर बल दिया है। कबीर, तुलसी, जायसी सभी में इसकी झाँकी मिल जाती है। वर्ण-भेद और ऊँच-नीच की विषमता का प्रायः इस काल के सभी धर्माचार्यों ने खण्डन किया है। इस काल में जिस भक्ति का विकास हुआ वह परम पुरुषार्थ से प्राप्य है। इसलिए उसके मार्ग में कुलीनता^१ कही आती ही नहीं। इस काल के भक्त-शिरोमणि महापुरुषों ने भगवद्भक्ति के बिना शास्त्र-ज्ञान; पाण्डित्य इत्यादि को भी व्यर्थ माना है। यह भक्ति वेद-शास्त्रों की मर्यादा से मुक्त थी और क्योंकि इसमें जटिलता कम थी। इसीलिए यह लोक-हृदय पर अधिकार जमाती

१. जापर दीनानाथ ढरै।

सोई कुलीन, बडौ सुन्दर, सोई जिहि कृपा करै।

कौन विभीषन रक-निसाचर, हरि हँस छत्र धरै॥

—‘सूरसागर’, पृ० १२; पद ३५

चली जा रही थी। भक्ति में साधना की मान्यता होने पर भी निर्गुण पथियों से भक्ति मार्गियों का प्राथक्य था। प्रथम तो सभी भक्ति-मार्गी, वेद-शास्त्रों के विरोधी नहीं थे और दूसरे इन्होंने भगवान् के सगुण रूप को मान्यता प्रदान की। तप, व्रत, तीर्थ इत्यादि का खण्डन भक्ति मार्गी भी निर्गुण-पथियों के ही समान करते थे।

प्रेमा-भक्ति—महाकवि सूरदास ने प्रेमा-भक्ति का जो निरूपण किया है उसके अन्तर्गत प्रेम के प्रायः सभी रूप समाविष्ट हैं—वात्सल्य, सख्य, माधुर्य और दास्य। सूर भगवान् को प्रेममय मानते हैं और अपने इसी प्रेम के फल-स्वरूप वह जन्म लेकर ससार में अपने भक्तों के बीच लीला करते हैं।

प्रीति वश देवकी गर्भ लीन्हो बास, प्रीति के हेतु ब्रज भेष कीन्हो ।
प्रीति के हेतु कियो यशुमति-पय-पान, प्रीति के हेतु अवतार लीन्हो ॥
प्रीति के हेतु बन घेनु चरावत कान्ह, प्रीति के हेतु नन्द सुवन नामा ।
'सूर' प्रभु की प्रीति के हेतु पाइये, प्रीति के हेतु दोउ श्याम-श्यामा ॥
महाकवि सूर प्रेम की परिभाषा देते हुए लिखत है

प्रेम-प्रेम ते होइ पेम ते पारहि पइये ।

प्रेम बध्यौ ससार प्रेम परमारथ लहिये ॥

एकै निश्चय प्रेम को जीवन-मुक्ति रसाल ।

सौँचौ निश्चय प्रेम को जेहिरे मिले गोपाल ॥

भक्ति को आपने चार प्रकार की माना है .

माता, भक्ति चारि परकार । सत, रज, रम गुन सुद्धा सार ।

भक्ति एक पुनि बहुविधि होइ । ज्यौ जल रंग-मिलि रंग सु होइ ॥

—'सूरसागर'; पृ० १३५

महाकवि सूर ने भक्ति की महिमा का मुक्त कण्ठ से बखाना किया है :

भक्त सकामी हूँ जो होई । क्रम-क्रम करिक उधरै सोई ।

सनै-सनै बिधि-लोकाह जाइ । ब्रह्म संग हरि पवहि समाइ ।

निष्कामी बैकुण्ठ सिधावै । जनम-जनम तिहि बहुरि न आवै ॥

त्रिविध भक्ति कहौं सुनि अब सोइ । जातै हरि-पद प्रापति होइ ॥

—सूरसागर; पृ० १३७; पद ३६४

प्रेम भक्ति का मूल स्रोत है। प्रेम से समस्त ससार बधा हुआ है। प्रेम और भक्ति से ही परमार्थ और मोक्ष की प्राप्ति होती है। प्रेम जीवन में रस की धार प्रवाहित करता है और इसी रस-धार में डूबकर भक्त भगवान् में लीन होता है। प्रेम भगवद्-प्राप्ति का सबसे सुलभ साधन है। प्रेम प्रेम से उत्पन्न होता है परन्तु उसका अनुभव विरह में अधिक निखार लाता है। सूर कहते हैं :

ऊधौ विरही प्रेम करै ।

वास्तव में विरह-व्यथा का अनुभव करने पर ही हृदय में वास्तविक प्रेम

की उद्भूति होती है। सभी सत् महात्मा अपने हृदय में भगवान् के वियोग को अनुभव करते हैं। और स्त्री तथा पुरुष के वियोग का रूपक बाँधकर उसका वर्णन करते हैं। इस प्रेम के क्षेत्र में कोई वर्ण, जाति या धन व्यवस्था नहीं आती।

निर्गुण भक्ति — निर्गुण भक्ति के प्रवर्तक महाकवि कबीर ने ब्रह्म की खोज अपने अन्तर में ही करने की प्रेरणा दी है और बहिर्जगत् में परमात्मा को खोजते फिरने वालों को मूर्ख कहा है। महाकवि तुलसी ने कबीर की इस धारणा के विरुद्ध लिखा है

अन्तर्जोमिहते ते बड़ बाहिर—

जामि है राम जे नाम लिये तैं।

पैज परे प्रह्लाद हूँ को प्रकटे,

प्रभु पाहन तैं न हिये तैं ॥

परन्तु महाकवि सूर ने अन्तर्यामी भगवान् की बात में मान्यता प्रकट की है। यो साधारणतया तो वह सगुण भक्ति के उपासक है परन्तु हृदय में बास करने वाले भगवान् की ओर भी इनकी कविता में सकेत मिलता है :

नैननि निरखि स्याम स्वरूप।

रह्यौ घट-घट व्यापि सोई, जोति रूप अनूप ॥

—सूरसागर, पृ० १२३; पद ३७०

सूर ने उक्त पदों में अन्तर्मुखी वृत्ति का ही मण्डन किया है और बहिर्मुखी वृत्ति को माया का प्रपञ्च-मात्र माना है निर्गुण भक्ति की मान्यता भी ठीक इसी प्रकार की है। महाकवि सूर ने भी बहिर्जगत् की मृगतृष्णा और सेवर के फूल से उपमा दी है। वही उपमा सूर के उक्त पद में आगे चलकर मिलती है।

ज्यो कुरग जल देखि अवनि को, प्यास न गई चहूँ दिश धायौ।

+

+

+

ज्यो शुक्ल सेमर सेव आश लगि, निशि बासर हठि चित्त लगायौ।

कबीर की ही भाँति सूर ने भी माया का अनुरूपण किया है परन्तु यह अधिकांश में हमें सूर के विनय पदों में ही मिलता है और सम्भवतः इनकी रचना भी कवि ने वल्लभाचार्य से दीक्षित होने से पूर्व ही की होगी। सूर की माया का चित्रण देखिए।

हरि तुव माया को न बिगोयौ ?

+

+

सूरदास कंचन अरु काँचहि, एकहि धगा पिरोयौ ॥

—सूरसागर; पृ० १५

माया के उक्त पदों को देखने से पता चलता है कि सूर के प्रारम्भिक जीवन की भक्ति-भावना पर आचार्यत्व और वल्लभाचार्य की मधुर साधना का प्रभाव

नहीं था। साधु-संतों की सत्संग के प्रति मायामय कल्पना तक ही वे अपनी विचाराधारा को ले जा सके थे। विश्व के जीवन की सार्थकता और उसमें आनन्द की कल्पना करने वाली सगुण भक्ति की धारणा उनके मस्तिष्क में प्रवेश नहीं कर सकी थी। कवि के हृदय का वह प्रेमाकुर जिसने वात्सल्य, सख्य और मधुर प्रेम की सृष्टि की वह इस प्रारम्भिक स्थिति में पैदा नहीं हो पाया था। पुष्टि मार्ग में अवतीर्ण होने के पश्चात् कवि ने भक्ति का जो चित्रण किया उसमें अतृप्ति वृत्ति की सीमा तोड़कर कवि की भक्ति-भावना विश्व के कण-कण और तृण-तृण में व्याप्त हो उठी।

नाम स्मरण और हरि पूजा—सूर जब एक समय साधु बनकर घर से निकल गये तो उन पर निर्गुण पथी साधुओं का जहाँ एक ओर प्रभाव था वहाँ राम और हरिनाम में उनकी अगाध श्रद्धा भी थी और राम-नाम के महत्त्व का आपने अपनी प्रारम्भिक कविताओं में मुक्त-कठ से गुणगान किया है। प्रारम्भिक स्कन्धों में पदों को छोड़कर चौपाइयों का प्रारम्भ जहाँ भी होता है वहाँ “हरि हरि, सुमिरन करो” पद से ही होता है। सूरसागर में पृ० ७३ पद २२४, पृ० ७४ पद २२६, पृ० ७७ पद २३६, पृ० ७९ पद २४५, पृ० ८३ पद २६०, पृ० ८४ पद २६१ में इस पद की आवृत्ति मिलती है। भगवान् के नाम का स्मरण और हरि-पूजा में जब सूर का ध्यान रहा तो इसी प्रकार की विनय-भावना पूर्ण कविता की रचना हुई। सूरसागर के द्वितीय, तृतीय, चतुर्थ, पंचम, षष्ठ, सप्तम, अष्टम और द्वादश स्कन्धों का प्रारम्भ ‘हरि’ नाम से होता है।

भगवान् का नाम लेने से ही भक्त के मन की मलिनता दूर होती है और उसका हृदय भगवान् में विलीन होने लगता है। राम-नाम की भक्ति का गोस्वामी तुलसीदास ने भी बखान किया है। सूरदास नाम-महिमा का बखान करते हुए लिखते हैं

को को न तर्यो हरि नाम लिए ।

सुवा पढावत गनिका तारी, ब्याध तर्यो सर-घात किए ॥

अंतर-बाहू जु मिट्ठो ब्यास कौ इक चित ह्वै भागवत किए ।

—सूरसागर, पृ० २६, पद ८६

सूरदास जी अपने समय के प्रसिद्ध वैष्णव कीर्तनिये थे और इनकी प्रसिद्धि भी इनके समय में कम नहीं हुई थी। कृष्ण-कीर्तन ही उनके लिए जप-तप, ध्यान-ज्ञान सब कुछ था। सूरदास ने यो सूरसागर में भगवान् की परम्परा का निर्वाह करते हुए अन्य मान्य देवी-देवताओं पर भी रचना की है परन्तु इनका मन तो कृष्ण को छोड़कर अन्य किसी पर अटकने वाला नहीं था :

मेरो मन अनत कहाँ सुख पावै ?

जैसे उड़ि जहाज को पंछी फिरि जहाज पै आवै ॥

वैष्णव सम्प्रदाय की मान्यताओं को मानकर सूर की अन्तर्मुखी वृत्ति बहिर्मुखी हो जाती है और वह यहाँ तक उसमें लवलीन होता है कि तीनो लोक उसके लिए त्याज्य हो जाते हैं। वह भगवान् के लीला-स्थान को छोड़कर अन्य नहीं जाना चाहता।

भक्ति के प्रवाह में बहकर ही भक्त को परम पद की झाँकी प्राप्त होती है। भक्त कवि जब भक्ति की इस स्थिति में पहुँचते हैं तो राम और कृष्ण का भेद समाप्त हो जाता है और एक के स्थान पर दूसरा नाम प्रयुक्त कर डालते हैं। सूर ने कृष्ण के अलावा गोपियों से शिव, सूर्य, और गौरी की भी उपासना कराई है। गोस्वामी तुलसीदास ने भी इसी प्रकार राम के अतिरिक्त अन्य देवताओं में मान्यता प्रदर्शित की है। सूरदास जी एक भक्त होने के नाते सकुचित वृत्ति वाले साम्प्रदायिक विचारक नहीं थे। राम में कृष्ण और कृष्ण में राम की भावना को सन्निहित करने का इससे सुन्दर उदाहरण भला अन्यत्र कहाँ उपलब्ध होगा? जब यशोदा द्वारा पालने पर झूलते हुए माता से राम-कथा के मध्य सीता-हरण का प्रसंग आने पर कृष्ण की निद्रा टूट जाती है और वह चौक कर लक्ष्मण से अपना धनुष बाण माँगने लगते हैं :

रावण हरण कर्यौ सीता को सुनि करुणामय नोद विसारी ।

सूर श्याम कर उठे चाप कों, लछिमन देहु, जननि भ्रम भारी ॥

उत्प्रेक्षा अलंकार द्वारा कृष्ण का महेश के रूप में चित्रण देखिए

बरनों बाल-वेष मुरारि ।

थकित जित-तित अमर मुनि-गण नन्दलाल निहारि ॥

केश शिर बिनु पवन के चहुँ दिशा, छित के झारि ।

शीश पर धरे जटा मानो रूप कियो त्रिपुरारि ।

सूर की भक्ति में सकाम और निष्काम भक्ति के भी उदाहरण मिलते हैं। सकाम भक्ति द्वारा भक्त धीरे-धीरे भगवान् में लीन होकर विष्णु पद प्राप्त करता है और निष्काम भक्ति में वह सीधा ही बैकुण्ठ पहुँचता है।

सूर ने भागवत के अनुसार कर्मयोग, ज्ञानयोग और भक्तियोग की व्याख्या दी है। सूर ने तीनो ही मार्गों से भगवान् की प्राप्ति सम्भव कही है परन्तु सुलभ भक्ति मार्ग द्वारा ही मानी है। भगवद्भक्ति के मार्ग में साधना पर भी सूर ने बल दिया है।

विनय-भक्ति—जैसा हम ऊपर भी स्पष्ट कर चुके हैं, वल्लभाचार्य से दीक्षित होने से पूर्व सूरदास जी ने विनय-पदों की रचना की। इन पदों में गोस्वामी तुलसीदास की दास्य-भक्ति के उदाहरण मिलते हैं। इनमें दासता, दीनता, पश्चात्ताप इत्यादि भावों का स्पष्टीकरण मिलता है। प्रथम स्कन्ध के अन्दर विनय-भक्ति के सभी प्रधान लक्षण उपलब्ध हैं। भयदर्शन, पश्चात्ताप, व्याकुलता, दैन्य, भर्त्सना, अपने बुरे कृत्यों तथा पापों की याद, अनन्य श्रद्धा, समर्पण की

भावना को लेकर बहुत से पदों में भाव व्यक्त किये हैं। कही-कही तो एक ही पद में कई-कई लक्षण मिलते हैं।

दीनता और आत्मसमर्पण

मेरी मन मति हीन गुसाईं ।

सब सुख-निधि पद कमल छाँड़ि, स्नम करत स्वान की नाई ॥

—सूरसागर, पृ० ३३, पद १०३

पतित की लाज बचाने की प्रार्थना

कीजें प्रभु अपने विरद की लाज ।

महा पतित, कबहुँ नहि आयौ, नैकु तिहारै काज ॥

—सूरसागर, पृ० ३४, पद १०८

भगवान की उदारता :

प्रभु को देखो एक स्वभाव ।

अति गम्भीर उदार उदधि सरि, जान शिरोमणि राइ ॥

तिनका सो अपने जन को गुण मानत मेरु समान ।

सकुचि समुद्र गनी अपराधहि बूँद तुल्य भगवान ॥

भर्त्सना .

इहि विधि कहा घटैगो तेरौ ।

नंदनंदन करि कर को ठाकुर आपुन ह्वै रहूँ चैरो ॥

विरथा जनम लियो ससार ।

करी न कबहुँ भक्ति हरि की मारी जननी मार ॥

दैन्य

प्रभु हौं बड़ी बेर को ठाढ़ो ।

और पतित तुम जैसे तारे तिनही में लिखि काढ़ो ॥

—सूर सौरभ, पृ० २५०

भक्त और भक्ति का महत्त्व—सूर-साहित्य का अध्ययन करते समय हमने सूर की कविता के रस-परिपाक पर विचार किया। परन्तु सूर की कविता वास्तव में रस-परिपाक के लिए न होकर भक्ति-परिपाक के लिए हुई। सूर का ध्येय काव्य-रस न होकर अध्यात्म-रस की साधना ही था। अध्यात्म-रस ही भक्ति है। शास्त्रों में भक्ति के अनेको भेद किये गये हैं। “भक्ति भगवान के प्रति आसक्ति का नाम है। विशुद्ध रूप में भक्ति धर्म-भावना का भावनात्मक या रसात्मक विकास है। यह विकास उपास्य ईश्वर के स्वरूप की प्रतिष्ठा के उपरान्त होता है।” (रामचन्द्र शुक्ल) भक्ति-भगवान् के सगुण और निर्गुण दोनों स्वरूपों के प्रति हो सकती है। मूलतः निर्गुण वस्तु भी भक्त की भावना और कल्पना का सहारा पाकर सगुण बन जाती है। यही अद्वैत-भक्ति भी है। सूरदास ने भक्ति की इसी अद्वैत भावना का इस प्रकार स्पष्टीकरण किया है।

अविगत गति कुछ कहत न आवै ।

ज्यों गूँगे मीठे फल कौ रस अन्तरगत ही भावै ॥

यहाँ कवि ने 'अगम अगोचर', 'निर्गुण-ब्रह्म' और 'सगुण-लीलाधर' में तादात्म्य स्थापित किया है। सगुण की उपासना सरल है इसीलिए भक्त लोगो ने सुगम मार्ग को अपनाया है। परन्तु जब प्रेम की स्थिति विरहाकुल होने पर अपने को अपने इष्टदेव भूल जाने वाली बन जाती है तब तो वहाँ स्पष्ट रूप से रहस्यवादी विचारधारा प्रवाहित होने लगती है। जब साधक सगुण के लिए विरहाकुल होकर अपनत्व को भुला बैठता है तो उसकी स्थिति उन गोपियो-जैसी होती है जिन्हें कृष्ण छोड़कर मथुरा चले जाते हैं। यह स्थिति निर्गुण-साधक से किसी भी प्रकार भिन्न नहीं है। राधा-कृष्ण की प्रेम-लीला में जो रहस्य छुपा है वही 'कबीर के राम और उसकी बहुरिया' के अन्दर विद्यमान है। केवल बाहरी रूप का अन्तर है, सो वह केवल मान्यता की बात है, विचार और भावना की नहीं। सौंदर्य, प्रेम, मिलन और विरह सभी का चित्रण सूर ने किया है। ठीक वैसा ही हमें कबीर और जायसी में भी मिलता है और इन तीनों में ही अलौकिकता प्रदर्शित की गई है। सगुण-साधना होने पर भी स्पष्ट रूप से ये चित्रण लौकिक नहीं कहे जा सकते। इसी अलौकिकता के कारण इन चित्रणों में रहस्य की सृष्टि होती है। बल्लभाचार्य ने लीला को मोक्ष माना है। यह सच है कि लीला-स्थल समार ही है परन्तु लीला-समय में उस स्थल का ससार से कोई सम्बन्ध नहीं रहता। इसी कल्पना के आधार पर पुष्टिमार्ग के भक्तों ने ब्रज को ससार से पृथक् माना है। वे ब्रज को गोलोक कहते हैं।

आसक्ति के प्रकार-भेदों की दृष्टि से कृष्ण-लीला को ग्यारह भेदों में विभाजित किया जा सकता है :

१. गुण-माहात्म्यासक्ति	भ्रमर-लीला
२. रूपासक्ति	दान-लीला
३. पूजासक्ति	गोवर्धन-धारण
४. स्मरणासक्ति	विनयपद, मुरली-स्तुति
५. दास्यासक्ति	मुरली-स्तुति, विनय-पद
६. सख्यासक्ति	गोचारण
७. कान्तासक्ति	गोपिका-विरह
८. वात्सल्यासक्ति	यशोदा-विलाप
९. आत्मनिवेदनासक्ति	भ्रमर-गीत
१०. तन्मयासक्ति	"
११. परम विरहासक्ति	"

सूरदास ने कृष्ण-भक्ति में नवधा-भक्ति के सभी अंगों की पुष्टि की है। श्रवण, कीर्तन, वन्दन, चरण-सेवा, अर्चन, स्मरण, दास्य, सख्य, आत्म-निवेदन

सभी का समावेश साहित्य में हुआ है। यो समावेश सभी का है परन्तु विशेष रूप से कवि ने बाल-लीला, यशोदा-विलाप, गोचारण, गोवर्धन-धारण, मान-लीला, गोपिका-विरह, भ्रमर-गीत इत्यादि को ही लिया है और इनके अतर्गत वात्सल्य-भक्ति, सख्य-भक्ति तथा मधुर-भक्ति को प्रधानता मिलती है।

सूरदास जी एक उच्च कोटि के मन्त होने के नाते भगवद्-भक्ति के सभी कामों को साधिका स्वरूप ग्रहण करते थे। भक्ति के साथ ही उनके मत से जप, तप, वेद-पाठ लाभप्रद होते हैं अन्यथा नहीं। भक्ति के बिना ये सब निरर्थक हैं। वह “ज्ञान के बिना मुक्ति नहीं” सिद्धान्त को न मानकर “भक्ति बिना मुक्ति नहीं” सिद्धान्त को मानते थे। वह कहते हैं :

सूरदास भगवन्त भजन बिन कर्म रेख न कही।

सूर ने भक्ति को सर्वोपरि स्थान दिया है। उनके लिए ती भक्ति ही “यहै जप, यहै तप, यम, नियम, व्रत यहै, यहै मम प्रेम फल यहै पाऊँ।” सब कुछ थी। उनका विश्वास था कि मनुष्य को आवागमन के चक्र से केवल भक्ति ही मुक्त कर सकती है। बिना भक्ति के मनुष्य तेली के बेल की तरह चक्कर लगाता रहता है :

भक्ति बिन बेल बिराने हूँ हो।

पाँउ चारि शिर शृंग, गुंग मुख, तब कैसे गुण गँहो ॥

आनन्द-कन्द भगवान् के अखड-कीर्तन का वर्णन भी महाकवि सूर ने बहुत ही व्यापक ढंग से किया है। यह विशाल ब्रह्माण्ड, सारा स सार अपने प्रभु का गुण कीर्तन कर रहा है। यह अद्भुत आरती है जिसकी रचना भी विचित्र है। भक्त कवि ने अपनी कल्पना का पूरा विकास किया है :

हरि जू की आरती बनी।

अति विचित्र रचना रचि राखी परति नगिरा गनी ॥

कच्छप अध आसन अनूप अति ऊँड़ी शेष फनी।

मही सराब, सप्त सागर घृत, बानी शैल घनी ॥

रवि-शशि-ज्योति जगत परिपूरण, हरत तिमिर रजनि।

उड़त फूल उड़ुगन नभ अन्तर, अंजन घटा घनी ॥

गणाधि सनकाधि प्रजापति सुर नर असुर अनी।

जाके उदति नचत नाना बिधि गति अपनी-अपनी ॥

काल कर्म गुण अरुण अन्त कछु प्रभु इच्छा रखनी।

यह प्रताप दीपक सु निरन्तर लोक सकल भजनी ॥

सूरदास सब प्रकृति भानुमय अति विचित्र सजनी।

यह भगवान् की विराट आरती है। लोक-लोकान्तरवासी इसी भगवान् का भजन और उपासना कर रहे हैं। कवि की कल्पना का जो अलौकिक स्वरूप सूर की कविता में मिलता है वह अन्यत्र दुर्लभ है।

पुष्टिमार्गीय भक्ति : यहाँ यह कहने की आवश्यकता नहीं कि पुष्टिमार्गीय भक्ति में भगवान् के सगुण रूप की स्थापना की गई है। सगुण ब्रह्मा में भगवान् कृष्ण उनके इष्ट देव के और उनकी उपासना के नित्याचार में मंगलाचरण, भगवान्-का श्रृंगार, रजयोग, सध्या, आरती और नैमित्तिका चार में हिडोला, बसन्त, फाग इत्यादि की प्रधानता रही है। सूर-साहित्य में हमें इन सभी पर सुन्दर पदों की सृष्टि मिलती है। गोवर्धन-स्थित श्रीनाथ जी के मन्दिर में यह कीर्तनियों का कार्य करते थे, यह हम पीछे स्पष्ट कर चुके हैं। सूरदासजी यहाँ स्वरचित पदों द्वारा नित्याचार और नैमित्तिकाचार निभाते थे।

महाकवि सूर ने भक्तों के लिए गुरु-सेवा, मथुरा या ब्रज में रहना, कृष्ण की उपासना करना, कीर्तन करना, प्रभु-गुण-गान करना, श्रीमद्भागवत् का पठन-पाठन और श्रवण करना, भक्तों की सेवा करना, हरि नाम गाना इत्यादि बतलाया है।

बादोह जनम गो सिराइ।

हरि-सुमिरन नहिं गुरु की सेवा मध्वन बस्यो न जाइ।

अबकी बेर मनुष्य देह धरि भजो न आन उपाइ।

मटकत फिरयो श्याम की नाई नेक जूँठ के चाई॥

कबहुँ न रिझये लाल गिरिधरन, विमल विमल यश गाइ।

—सूरसागर; प्रथम स्कन्ध

आचार्य वल्लभाचार्य ने पुष्टि मार्ग की स्थापना 'पोषण' शब्द से की थी। पोषण भक्तों पर भगवान् की कृपा का नाम है। पुष्टि मार्ग में सबसे अधिक बल भगवान् की कृपा पर ही दिया गया है। भगवान् के 'पोषण' अनुग्रह के बिना जीव की मुक्ति असम्भव है, उसका कल्याण नहीं हो सकता। प्रभु की कृपा के बिना जीव का निस्तार नहीं। बिना कृपा के कुलीन नीच है और कृपा प्राप्त करने पर नीच भी कुलीन हो जाता है। प्रभु जिस पर प्रसन्न हो गए बस समक्ष लो उसी का भवसागर से निस्तार हो गया।

सूर पतित तरि जाय तनक में जौ प्रभु नेक ठरै।

तीन लोक विभव दियौ तडुल के खाता।

सबंस प्रभु रीझि देत तुलसी के पाता॥

भगवत्कृपा-प्राप्ति के लिए भोग, ज्ञान, कर्म और उपासना तक से काम नहीं चलता। उसके लिए तो विशुद्ध भक्ति का ही होना आवश्यक है।

कर्म योग पुनि ज्ञान उपासन सब ही भ्रम भरमायो।

श्री वल्लभ गुरु तत्त्व सुनायो लीला भेद बतायो॥

—सारावली

पुष्टिमार्ग में जन्माष्टमी, अन्नकूट, होरी, हिंडोला आदि वर्ष दिन के त्यौहारों पर की गई लीलाओं में भाग लेना भक्ति-फल दायक है। इन लीलाओं में भाग लेना ही जीवन का चरम फल है। इस लीला का पूरा कार्यक्रम इस प्रकार है :

‘प्रातः काल उठते ही कृष्ण को जगाना, मुंह धुलाना, कलेऊ कराना, श्रृंगार कराना आदि गहनो और उपासको का कार्य समझा जाता था। इसके बाद मन्दिर के कपाट बन्द हो जाते थे, क्योंकि वह समय कृष्ण के गोचारण का था। मन्दिर बन्द है, पर भक्त अपने कन्हैया के साथ गोचारण में योग दे रहे हैं। दधि, माखन और गोदोहन के प्रसंग चलते हैं। यमुना-तट पर क्रीड़ा होती है। दोपहर के समय भगवान् को भोग लगाया जा रहा है। कृष्ण-भवत एक-एक क्रिया में अपने भगवान् के साथ तन्मय होकर लगे हुए हैं। सन्ध्या हुई। कृष्ण घर लौटे। मन्दिर के कपाट खुले, आरती होने लगी। कृष्ण थक गए हैं। उनके शयन का प्रबन्ध हो रहा है। भगवान् सुला दिए गए। भक्त भी सो गए। यह थी श्रीनाथ मन्दिर की प्रतिदिन की चर्या। इस नित्य-क्रिया के साथ नैमित्तिक उपचार भी चलते थे। मन्दिर में वसन्तोत्सव मनाया जाता था, फाग खेला जाता था। वृन्दावन, गोकुल और मथुरा के मन्दिरों में श्रावण मास के हिंडोले और झूलने की झांकियाँ तो अतीव प्रख्यात हैं। आश्विन के दिनों में रास-लीला मनाई जाती थी। इस प्रकार कृष्ण-भक्तों का जीवन रग-रहस्य और विनोद-प्रमोद में व्यतीत हो जाता था। इन अवसरों पर प्रत्येक क्रिया के अनुकूल भक्त गीत भी बनाकर गाया करते थे। सूरसागर सूर के बनाए हुए ऐसे ही गीतों का संग्रह है।’

— सूरसागर, पृ० २६०-२६१

पुष्टिमार्गीय भक्ति की साधारण व्यवस्था पर संक्षेप में विचार कर लेने के पश्चात् अब हम महाकवि सूर की भक्ति-क्षेत्र के अन्तर्गत आई उन विशेष प्रवृत्तियों पर विचार करेंगे जिनका उल्लेख पीछे किया जा चुका है। सूर की भक्ति-भावना के प्रधान क्षेत्र वात्सल्य, सख्य और मधुर-भक्ति ही रहे हैं, यह भी उल्लेख हम पीछे कर चुके हैं।

वात्सल्य-भक्ति—वात्सल्य भक्ति में नन्द-यशोदा और ग्वालिनें अनुकम्पाहित हैं। बाल कृष्ण को ब्रज-भूमि में प्राप्त करके सब ब्रजवासी आनन्द-मग्न हो जाते हैं। ब्रज में स्वर्ग उतर आता है। महाप्रभु वल्लभाचार्य ने वात्सल्य-भक्ति को ही अपने सिद्धांतों में प्रधानता दी है। श्रीनाथ जी की ‘नवनीत प्रिय’ के रूप में कल्पना उनकी इसी भावना की पुष्टि है। सूरदास जी ने वात्सल्य में भी संयोग और वियोग दोनों पक्षों को लिया है, और आध्यात्मिक सुख-दुःख की अनुभूति प्रस्तुत की है। वात्सल्य में भी श्रृंगार के संयोग और वियोग की भांति संचारियों और व्यभिचारियों के अनेकों भेद मिलते हैं। इसी वात्सल्य-भक्ति में वात्सल्य संरस का चार हुआ है।

वात्सल्य-भक्ति के वात्सल्य-रस संचार में कृष्ण आलम्बन स्वरूप सामने आते हैं। यह आलम्बन लौकिक न होकर अलौकिक है। यह रहस्य नन्द, यशोदा, गोप, गोपी सभी जानते हैं। भक्त के वात्सल्य रूप का उदय इसी भावना से होता है। परन्तु इसी में रस-परिपाक की कहीं कमी नहीं आती और उसके पूरे लक्षण समय-समय पर उपस्थित होते हैं।

सूरदास जी ने बाल कृष्ण का वर्णन करते समय कहीं पर भी यह नहीं भुनाया कि वह उनका इष्ट देव है। प्रत्येक पद में जहाँ भी कृष्ण शब्द का प्रयोग किया है, वहाँ उससे पूर्व 'प्रभु', 'स्वामी' इत्यादि शब्दों का योग दिया है। इसमें पाठक तथा श्रोता लौकिक क्षेत्र में उतरने नहीं पाता, अलौकिक वातावरण का ही आनन्द-लाभ करता रहता है। कृष्ण का अलौकिक रूप ही आँखों में नाचता रहता है।

फिर कृष्ण भगवान् की अलौकिक लीलाएँ ऐसी हैं कि जिनके सामने आने पर अलौकिक वातावरण आपसे आप निखर जाता है। कोई भी लौकिक बालक इस प्रकार के चमत्कार प्रदर्शित नहीं कर सकता और उनके सामने आते ही भक्ति का श्रोत और भी वेग के साथ उमड़ने लगता है।

उक्त तीनों अलौकिक बातों के साहित्य में समाविष्ट होने पर भी बाल-चरित्र के चित्रण की सजीवता में कहीं कमी नहीं होने पाई है। माता, पिता, ग्वाल-बाल और स्वयं बालक कृष्ण के चित्रण बहुत ही स्वाभाविक बन पड़े हैं। कहीं-कहीं पर उनमें उक्त कल्पनाओं का समावेश होने से कथा अपनी अलौकिकता को नहीं खोती और साथ ही उसके स्वाभाविक चरित्र-चित्रण में भी दोष नहीं आता।

कृष्ण आलम्बन है और उसका रूप-सौंदर्य, जीवन विकास, सास्कार, भोलापन, चपलता, जिज्ञासा, उत्सुकता इत्यादि उद्दीपन। इस रस के भोक्ता नन्द-यशोदा इत्यादि हैं। भक्त लोग भी प्रकारान्तर से इस रस के भोक्ता बन जाते हैं। सूर की कविता को जब साधारण पाठक पढ़ता है तो उसके लिए उसमें वात्सल्य रसानुभूति होती है परन्तु सूरदास ने तो यह रचना वात्सल्यासक्ति के लिए की है। वात्सल्यानुभूति में जब पाठक या श्रोता को यह पता चलता है कि कृष्ण बालक नहीं है, ससार को वात्सल्य-सुख प्रदान करने के लिए बालक बनकर लीला कर रहा है तो उसके अन्दर भक्ति का उद्रेक होना स्वाभाविक है। सूर की यह बात है कि वह समस्त पद में वात्सल्य का चित्रण करके अन्तिम पंक्ति में भगवान् कृष्ण के वास्तविक रूप की झाँकी अवश्य प्रकट कर देते हैं :

चलत देखि जसुमति सुख पावैं ।

ठुमुकि-ठुमुकि पग धरनी रेंगत, जननी देखि दिखावैं ॥

—सूरसागर; पृ० ३०३; पद ७४४

पलना झूलो मेरे लाल पियारे ।

सुसकन की बारि हो बलि बलि, हठ न करहु तुम नन्द दुलारे ॥

—सूरसागर; पृ० ३१३; पद ७७८

सूर ने इस प्रकार लौकिक वात्सल्य और अलौकिक आध्यात्मिक चिन्तन का समन्वय करके जो रचना की है वह अपने ढंग की अद्भुत रचना है। इस रचना को पढ़कर पाठक जहाँ एक ओर वात्सल्य रस का लाभ उठाता है, वहाँ दूसरी ओर भक्ति सागर भी उसे गोते लगाने के लिए मिल जाता है। अलौकिक चित्रण के नीचे कवि ने न तो वात्सल्य-चित्रण को ही दबने दिया है और न ही वात्सल्य की लौकिक भावना इतनी प्रबल हो पाती है कि पाठक अलौकिक भक्ति के क्षेत्र से निकल कर बाहर खड़ा हो जाये। कृष्ण कह रहे हैं।

मैया मैं नहिं दधि खायो ।

ख्याल परे ये सखा सबै मिलि मेरे मुख लपटायो ॥

उक्त पद में बच्चे और माता का स्वाभाविक चित्रण देने के पश्चात् अन्त में कवि ने जो अलौकिक पुट दी है उससे भक्ति-भावना में पूरा निखार आ जाता है। सूरदास ने बाल्यावस्था की प्रायः सभी परिस्थितियों का चित्रण किया है। पैदा होने के बिलकुल बाद से लेकर यौवनावस्था तक पहुँचने की विभिन्न स्थितियाँ उसमें वर्तमान हैं। भक्ति क्षेत्र में भगवान् के वात्सल्य-स्वरूप के चित्रण में जो सफलता सूर को मिली है वह अन्य किसी कवि को नहीं मिल पाई। अष्ट-छाप के अन्य कवियों ने भी वात्सल्य-प्रधान भक्ति का चित्राकन किया है और कुछ पद सुन्दर भी बन पड़े हैं परन्तु सागोपाग का चित्रण जो सूरदास जी प्रस्तुत कर सके हैं वह अन्यत्र उपलब्ध नहीं।

सख्य भक्ति—पुष्टिमार्ग में, जैसा कि हम ऊपर वात्सल्य-भक्ति के अन्तर्गत लिख चुके हैं, लीला को विशेष स्थान दिया गया है। महाप्रभु वल्लभाचार्य को दास्य-भक्ति और विनय-उपासना पसन्द न थी। इसीलिए उनके सम्पर्क में आने पर महाकवि सूर का भी सम्बन्ध विनय और दास्य-भावना से छूट गया। सूरसागर में मिलने वाले विनयपद वल्लभाचार्य के सम्पर्क में आने से पूर्व के ही हैं। कहते हैं जब वल्लभाचार्य ने इन्हें कीर्तनियों के पद पर नियुक्त किया तो ये अपने विनय-पदों का मोह त्याग न सके और विनय-पदों से ही कीर्तन प्रारम्भ किया। परन्तु श्री वल्लभाचार्य को यह पसन्द नहीं था। वह सूर को चिढ़ाते हुए बोले—‘जो सूर हो तो ऐसी धिघियात काहे हो?’—फिर सूर ने दास्य-भावना के पदों की रचना नहीं की। वल्लभाचार्य का कहना था कि जब भगवान् से निष्कपट प्रेम है तो फिर डरने और घबराने की क्या बात? भगवान् को सखा स्वरूप मानकर अपनी सब कमजोरियाँ उन पर प्रकट कर देनी चाहिए। छल के लिए वहाँ कोई गुजाइश ही नहीं है। आपने पुष्टिमार्ग में कृष्ण का सान्निध्य सखा-भाव से ही प्राप्त करने का आदेश दिया है। वल्लभाचार्य के इसी

आदेश का पालन हमें अष्टछाप के कवियों में मिलता है। प्रायः अष्टछाप के सभी कवियों ने सख्य-भावना प्रधान भक्ति-साहित्य को ही प्रवाहित किया है। सख्य भक्ति दो रूपों में मिलती है :

१ जिसमें गोप, ग्वाले और कृष्ण का प्रसंग आता है।

२ जिसमें समस्त सूरसागर की रचना सख्य-भाव से हुई है।

गोप, ग्वाले और कृष्ण का सम्बन्ध—गोप और ग्वाले कृष्ण से मिलकर आनन्द-विभोर हो उठते हैं। कृष्ण उनके सखा है और उनके जीवन का कोई भी राज ऐसा नहीं है जो कृष्ण से छुपा रहता हो। इनके मनो में कभी भी ईर्ष्या द्वेष, मनो-मालिन्य, कलह, कुटिलता इत्यादि पैदा नहीं होती। एक दूसरे के प्रति सर्वदा सद्यः, सहानुभूतिपूर्ण और सहायक के रूप में सिद्ध होते हैं। आपस में झगड़ते भी हैं परन्तु फिर मिलकर एक हो जाते हैं। जंगल जाते समय कृष्ण को बुलाये बिना जाना उन्हें रुचिकर नहीं लगता। कृष्ण को वे अपना अभिन्न समझते हैं, उनसे किसी भी प्रकार का सकोच नहीं करते। जब कृष्ण मथुरा चले जाते हैं तो उनके विरह में न केवल गोपियाँ ही अश्रुपान करती हैं वरन् उनके सखा ग्वाले भी विरहाकुल हो जाते हैं। उनके नित्य-कर्म छूट जाते हैं और उनका जीवन ही नीरस हो जाता है। महाकवि सूर ने ग्वाल-वालो को कृष्ण के सखा के रूप में ही सम्बोधित किया है

सखा सहित गए माखन चोरी।

—सूरसागर; पृ० ३५१; पद ८८८

आपु गए हएँ सून घर।

सखा सबै बहिर ही छाँडै, देख्यौ दधि-माखन हरि भीतर।

—सूरसागर; पृ० ३५५; पद ९००

खेलत स्याम सखा लिये संग।

इक भारत इक रोकत गँदाहि, इक भागत करि नाना रंग।

—सूरसागर; पृ० ४४४; पद ११५१

इस प्रकार ग्वालों के साथ सखा के रूप में जीवन व्यतीत करने पर सख्य-भावना का ही उदय होता है। भक्त लोग भी इसी ग्वालों के रूप में अपने को रखकर कृष्ण से प्रेम करते हैं। कृष्ण की किशोरावस्था की लीलाएँ इन्हीं ग्वालों के साथ होती हैं। इन्हीं के साथ यह वन में गाय चराने जाते हैं। माखन-चोरी करते हैं तथा इनके अतिरिक्त अलौकिक लीलाएँ भी दिखलाते हैं। यह इन ग्वालों के सखा भी हैं और सरक्षक भी।

सूर-सागर की रचना सख्य-भाव से यदि व्यापक दृष्टिकोण से देखा जाय तो महाकवि सूर ने समस्त सूरसागर की रचना सख्य-भाव से ही की है। कृष्ण जो भी लीला करते हैं उनके भक्त उनके साथ दिखलाई देते हैं। जिस प्रकार भक्त का कुछ भगवान् कृष्ण से छुपा हुआ नहीं है उसी प्रकार भगवान् कृष्ण का

भी कुछ भक्तों से छुपा हुआ नहीं है। भक्त भगवान् के अन्तःपुर में भी प्रवेश कर सकता है। सूर ने कृष्ण के प्रेम-प्रसंगों का भी चित्रण एक अभिन्न मित्र की तरह किया है। कृष्ण-राधिका के केलि-कौतूहल वह तटस्थ होकर नहीं देखता, उनमें रस लेता है, आनन्द-लाभ करता है। इस भक्ति-भावना में विलासिता या गद्दी शृंगारिकता की भावना का खोजना मूर्खता की बात है। यों तो स्वयं सूर ने ही कही अपनी कविता में अशिष्टता का समावेश नहीं होने दिया है परन्तु जहाँ राधिका और कृष्ण के प्रेम तथा विरह का मर्मस्पर्शी वर्णन मिलता भी है वहाँ भी उसमें गन्दगी नहीं दिखलाई देती। महाकवि सूर या अन्य कोई भी भक्त जब भक्ति-भावना से कृष्ण के अत्यन्त निकट पहुँच जाता है तो उसके लिए लौकिकता और अलौकिकता में कोई भेद ही नहीं रह जाता। वह कृष्ण की लीलाओं को लौकिक क्षेत्र में ही रखकर देखता है। इस स्थिति में पहुँचकर जिस शृंगारिक भावना का उदय होता है उसे ही मधुर भक्ति कहा गया है। इसमें विषय-वासना और गन्दगी की खोज करना मूर्खता की बात है।

मधुर-भक्ति—भगवान् और आत्मा के प्रियतम और प्रियतमा के रूप में मिलन को मधुर भक्ति कहा जाता है। इस मधुर भक्ति का रूप हमें कबीर, जायसी, सूर और अष्टछाप के अन्य कवियों की रचनाओं में मिलता है। विद्यापति, मीरा और रसखान की कविताओं में भी यही मधुर भक्ति का स्वरूप कवियों ने खड़ा किया है। ऊपरी तरीके पर देखने से इन सभी में कोई भेद प्रतीत नहीं होता परन्तु वास्तव में सभी के दृष्टिकोणों में काफी-काफी मतभेद पाया जाता है। महाकवि सूर ने कृष्ण-भक्ति में जो मधुर भक्ति का रूप स्थापित किया है उसमें गोपियों और कृष्ण के प्रेम की लीला अन्य कवियों के नायक और नायिकाओं की प्रेम-कथाओं से सर्वथा विपरीत है। भक्त के लिए गोपियाँ सूर-साहित्य में एक आदर्श उपस्थित करती हैं। पुष्टिमार्गी भक्त स्वयं गोपी नहीं बनता और न ही गोपी बनकर वह कृष्ण को रिझाने का ही प्रयास करता है। वह तो अपने हृदय में गोपियों के समान प्रियतम कृष्ण से मिलने की विरह-ज्वाला प्रज्वलित करता है।

सूर ने गोपियों तथा कृष्ण के मिलन में अपने संकल्पात्मक मिलन-प्रेम की कल्पना की है और वियोग में विप्रलम्भ शृंगार की सृष्टि। मधुर काव्य का यही रूप पुष्टिमार्ग के अष्टछाप कवियों ने भी अपनाया है। भक्त और कवि इस मिलन और वियोग को तटस्थ होकर देखते हैं और उसी से प्रभावित होकर उनके हृदय में भगवान् की भक्ति का उदय होता है। वह तटस्थ भक्ति-भावना पुष्टिमार्ग की विशेषता है।

सूर के संयोग और वियोग-पक्षों पर जयदेव और विद्यापति का प्रभाव मानना कुछ अनुचित ही जान पड़ता है। विद्यापति की पद्यात्मकता का सूर पर प्रभाव हो, यह कुछ हद तक माना जा सकता है परन्तु मधुर भक्ति-निरूपण का

नहीं। भक्ति की जो सीमा पुष्टिमार्ग के आधार पर श्री वल्लभाचार्य ने बाँधी उसको सूर ने सागोपांग मान्यता प्रदान की है। सूर के चित्रणों में कहीं पर भी लौकिकता, अलौकिकता के प्रभाव को दबाने में समर्थ नहीं हो सकी है। दान-लीला, पनघट-लीला, जल-क्रीड़ा, मान, रास-होली, फाग, हिंडोला के प्रायः सभी प्रसंग मधुर-भक्ति के अतर्गत आते हैं

सयोग पक्ष के उदाहरण प्रथम मिलन

खेलत हरि निकसे ब्रज खोरी ।

कटि कछनी पीताबर बाँधे, हाथ लए भौरा, चक, डोरी ॥

मोर-मुकुट, कुँडल स्रवननि बर, दसन-दमक दामिनि-छबि छोरी ।

गये स्याम रबि-तनिया केँ तट, अग लसति चदन की खोरी ।

औचक ही देखी तहँ राधा, नैन बिसाल भाल दिये रोरी ॥

नील बसन फरिया कटि पहिरे, बेनी पीठि रलति झकझोरी ।

सग लरकिनी चलि इत आवति, दिन-थोरी, अति छवि तन-गोरी ।

‘सूर’ स्याम देखत ही रीझै नैन-नैन मिलि परी ठगोरी ॥

—सूरसागर; पृ० ४६६-४६७; पद १२६०

सुख-विलास

नवल गुपाल, नवेली राधा, नये प्रेम रस पागे ।

अन्तर बन-बिहार दोऊ कीड़त, आपु-आपु अनरागे ॥

सोभित सिथिल बसत मनमोहन, सुखवत स्रम के पागे ।

मानहुँ बुझी मदन की ज्वाला, बहुरि प्रजारन लागे ।

—सूरसागर; पृ० ५०१; पद १३०४

रास-नृत्य तथा जल-क्रीड़ा

मोहन रच्यौ अदभुत रास ।

सग मिलि बृषभानु-तनया, गोपिका चहुँ पास ॥

—सूरसागर, पृ० ६४६; पद १७५१

मोहन मोहिनी रस भरे ।

भौंह मोरति, नैन फेरनि, तहाँ तँ नहि टरे ॥

अंग निरखि अनग लज्जित, रुकै नहि ठहराइ ।

—सूरसागर, पृ० ६५४, पद १७६३

वियोग पक्ष—

बिन गोपाल बैरिन भई कुंज ।

तब ये लता लगति अति सीतल, अब भई बिषम ज्वाल की पुंज ॥

—अमरगीत सार; पृ० ३७, पद ८५

इस प्रकार हमने देखा कि सूर ने मधुर भक्ति की जो हमारे यहाँ परम्परा स्थापित हो चुकी थी उसका पालन न करके अपना नया रूप अपनाया परन्तु

उसके अदर रसात्मकता की कमी हमें दिखलाई नहीं देती। मधुर भक्ति का रूप हमें सत्, भक्त और वैष्णव विचारको, सभी में मिलता है। विद्यापति ने इसे काव्यगत सौन्दर्य और आकर्षण के लिए अपनाया परन्तु सूर ने नहीं। कृष्ण, गोपी और राधा को मधुर भक्ति का सर्वप्रथम इतना व्यापक प्रसार हमें सूर की कविता में ही देखने को मिलता है। भक्ति का जो मधुर रूप हमें निर्गुण धारा में देखने को मिलता है उसको सगुण क्षेत्र में लाने का श्रेय महाकवि सूर को ही मिलना चाहिए और इस प्रकार सूर ने मधुर भक्ति का चित्रमय स्वरूप जनता के सामने प्रस्तुत करके उनके जीवन की सूखी वाटिका में रस की धार बहा दी। आम लोगो की आशा-आकांक्षाओं में एक ऐसे रस का संचार किया कि जिसके फलस्वरूप न केवल साहित्य को वरन् भक्तों को भी सौन्दर्य की कल्पना करने में सुगमता प्रतीत हुई। सूर के पश्चात् अष्टछापी अन्य कवियों के अतिरिक्त दूसरे कवियों ने भी मधुर साहित्य का मृजन किया और राधा तथा कृष्ण को एक युग के लिए काव्य का आलम्बन मानकर साहित्य सृजन होता रहा। पुष्टि मार्ग के पश्चात् अन्य कई मधुर भक्तिमार्गी सम्प्रदायों ने भी इसके पश्चात् जन्म लिया और देश के कुछ विभागों में उनका भक्ति क्षेत्र के अतर्गत प्रसार हुआ।

सूर की कविता में कुछ शृंगारिक कवियों तथा समालोचकों ने शृंगार-भावना खोजने का भी प्रयास किया परन्तु उन्हें उसमें ऐंद्रियता का प्रच्छन्न रूप उपलब्ध न हो सका। कवि की कविता में कहीं भी उनका शृंगार चित्रण उनकी धार्मिक कल्पना और भावना की सीमा को उल्लंघन नहीं कर पाया है। सूर का कृष्ण परम ब्रह्म है और राधा उसकी शक्ति। जितनी भी गोपियाँ हैं वे सब जीवात्मा हैं। भुरली यागमाया है। रासलीला में आत्माएँ परमात्मा के साथ मिलकर मगलमय हो जाती हैं। वह स्थिति है जब आत्मा और परमात्मा का द्वैत भाव समाप्त हो जाता है। भक्त इसी रासलीला की प्राप्ति के लिए प्रेम-मग्न होता है। प्रेममग्न होकर कृष्ण के प्रति आत्मसमर्पण द्वारा ही इस रासलीला की प्राप्ति सम्भव है। पुष्टि की यही पराकाष्ठा है।

चौरहरण और दानलीला द्वारा भागवत में यह प्रदर्शित किया गया है कि भक्त अपनी गोपनीय से गोपनीय और अमूल्य से अमूल्य वस्तु अपने इष्ट देवता के चरणों में अर्पित कर देता है। सूर ने इस प्रसर्गों को आध्यात्मिक दृष्टिकोण से ही चित्रित किया है। कृष्ण जब सहस्र रूप धारण करके सब गोपियों की पीठ पर हाथ रखते हैं तो उससे ब्रह्म और जीवों की कल्पना स्पष्ट हो जाती है मतलब यह है कि ईश्वर जीवात्मा के सर्वदा इतना निकट है कि उसका कोई भी भाव उससे छुपा नहीं है। भक्त अपनी सब इन्द्रियों के भागों को भगवान के ऊपर अर्पण कर देता है।

शुद्धाद्वैत में ब्रह्म अनुकम्पा करता है। इसीलिए कृष्ण स्वयं गोरस छीनते

और दान माँगते हैं। ये सभी सूर ने आध्यात्मिक रूपको के रूप में प्रकट किये हैं। पनघट इत्यादि के प्रसंग भी इसी प्रकार के हैं। भगवान् भक्त को स्वयं अपनी ओर आकर्षित करते और खींचते हैं। भक्त भगवान् और ससार के बीच रहता है। वह दुविधा में पड़कर अपना मार्ग निश्चित नहीं कर पाता। यह कर्म और अकर्म की दुविधा है

ग्वारिन तब देखे नंद-नदन ।

मोर मुकुट पीताम्बर काछे खौर किए तनु चन्दन ॥

तब यह कह्यौ कहाँ अब जैहौ आगे कुँवर कन्हौई ।

यह सुन मन आनद बढ़ायौ मुख कहै बात उराई ।

कोउ-कोउ कहति चलौ ही जाई कोऊ कहै फिर जाइ ।

कोउ-कोउ कहति कहा करिहै हरि इनकौ कहा पराइ ।

कोउ कहति कालि ही हमको लूट लई नन्दलाल ।

सूर स्याम के गुन ऐसे हैं धरहि फिरौ ब्रजलाल ॥

इस दुविधा से भगवान् कृष्ण स्वयं भक्त को निकालते हैं और अपनी अनुकम्पा प्रदान करते हैं। पुष्टिमार्ग की अध्यात्म साधना में इस प्रकार वात्सल्य सख्य और मधुर भक्ति का प्रसार हुआ। पुष्टिमार्गी आचार्यों का विचार है कि केवल भक्त की ओर से चेष्टा मात्र कर लेने पर ही मुक्ति सम्भव नहीं है। उसके लिए इष्टदेव की कृपा और अनुकम्पा आवश्यक है। इनका विश्वास है कि भगवान् की इस कृपा के बिना भक्ति अकुरित ही नहीं हो सकती। भगवान् की पुष्टि मिलने पर ही सदाचार तथा शुद्धाचरण अपना प्रभाव दिखला सकते हैं। इसका अर्थ यह भी न समझ लेना चाहिए कि पुष्टिमार्ग नितान्त साधन निरपेक्ष नहीं। पुष्टिमार्गी भक्त को भी गुरु-भक्ति, कीर्तन, लीला, गान, नित्य के नैमित्तिक कर्म, ब्रह्म के रूप का ध्यान, ब्रजभूमि की महिमा का गान इत्यादि करना परम आवश्यक है।

सार-निरूपण—सूर साहित्य काल से पूर्व भारत में जो भक्ति का विकास हुआ उसमें निर्गुण और सगुण दोनों ही पक्षों को लेकर विचारको तथा भक्तों ने साहित्य रचना की। कबीर, जायसी, तुलसी और सूर भक्ति साहित्य के, अपने-अपने दृष्टिकोण के अन्दर, दैदीप्यमान सितारे हैं। सूर ने प्रेमाभक्ति को निर्गुण और सूफी मार्गी मधुरता से भरकर साकार ब्रह्म के रूप में सर्वप्रथम उपस्थित किया। प्रेमाभक्ति में भक्ति के प्रायः सभी रूप विद्यमान थे।

सूरदास जी ने वल्लभाचार्य से दीक्षा प्राप्त करने से पूर्व जिस साहित्य की रचना की उस पर विनय और दास्य भक्ति का प्रभाव है। परन्तु वल्लभाचार्य के सम्पर्क में आने के पश्चात् इनके काव्य की धारा ही बदल गई। इसके पश्चात् सूर ने जिस साहित्य का सृजन किया वह पुष्टिमार्गी भक्ति का साहित्य था

जिसके अतर्गत वात्सल्य, सख्य और मधुर भक्ति का प्रसार हुआ। श्री वल्लभाचार्य द्वारा दास्य भावना से पूर्ण भक्ति को प्रश्रय नहीं मिला क्योंकि आप दीन भावना से प्रेरित भक्ति के पक्षपाती नहीं थे।

वात्सल्य, सख्य और मधुर भक्ति के क्षेत्र में कवि ने सयोग और वियोग दोनों ही तत्त्वों को लिया है। और इसके अतर्गत लौकिक तथा अलौकिक चित्रणों द्वारा भक्ति की पुष्टि की है। शुद्धाद्वैती भक्ति ऊँच-नीच के भेद भाव से मुक्त है। जो भगवान की भक्ति करता है और जिस पर भगवान कृपा करते हैं वही मोक्ष का अधिकारी है। वात्सल्य भक्ति के अंतर्गत कृष्ण की बाल लीला, सख्य भक्ति गोपी-गोपों के संग बिहार तथा मधुर भक्ति में गोपियों और राधा के संग प्रेम लीलाएँ आती हैं। महाकवि सूर पुष्टिमार्ग के सबसे बड़े भक्त कवि हैं जिनकी परम्परा पर अष्टछापी कवियों ने साहित्य की रचना की है। पुष्टिमार्गी भक्ति में रास और लीला को ही प्रधानता दी जाती है और इसमें ही बैकुण्ठ का सुख प्राप्त होता है।



महाकवि सूर के जीवन और साहित्य का हम कोई भी स्थिर दर्शन उस समय तक नहीं मान सकते जब तक कि वह महाप्रभु वल्लभाचार्य द्वारा दीक्षित होकर शुद्धाद्वैत वादी पुष्टिमार्ग के अनुयायी नहीं हो गये। इससे पूर्व इन्होंने जो रचना की उसमें भक्ति भावना तो विद्यमान है परन्तु वह विनय और दास्य-भावना से ओत-प्रोत है। सूरसागर के प्रथम स्कंध में विनय के पदों में इसी भावना को लेकर चित्रण मिलता है, यह हम गत अध्याय में विस्तार के साथ वर्णित कर चुके हैं। इस अध्याय में हम महाकवि की ब्रह्म, प्रकृति, जीव, माया, काल, कर्म और भाग्यवाद इत्यादि के विषय में संक्षिप्त विवेचन प्रस्तुत करेंगे।

ब्रह्म—ब्रह्म के रूप में सूर ने कृष्ण की उपासना की है और कृष्ण को सगुण मानकर उसके अन्दर निर्गुण ब्रह्म के सभी गुणों का समावेश किया है। सूर का ब्रह्म या भगवान् भक्त वत्सल है और जब-जब भी भक्तों को कष्ट में देखता है तभी अपनी लीला द्वारा उनके कष्टों को हरता है। सूरसागर में श्री-मद्भागवत में मिलने वाले भगवान् के प्रायः सभी रूपों में प्रकाश डाला गया है और उनके सगुण रूप में आस्था प्रदर्शित की गई है। महाकवि ने भगवान् के विराट् रूप की कल्पना की है। यह कल्पना अथर्ववेद के 'तस्मै ज्येष्ठाय ब्रह्मणे नमः' की टेक के कई मंत्रों में मिलती है। सूर लिखते हैं :

नैनं निरखि श्याम स्वरूप ।

रह्यौ घट-घट व्यापि सोई ज्योति रूप अनूप ॥

चरण सात पताल जाके, शीश है आकाश ।

सूर, चन्द्र, नक्षत्र, पावक सर्व तासु प्रकाश ॥

—सूरसागर; पृ० १२३; पद ३७०

महाकवि सूर का विश्वास था कि उनके इष्टदेव भगवान् कृष्ण के लिए कुछ भी करना असम्भव कार्य नहीं है।

हरि जू, तुमते कहा न होई ?

बोले गूग; पगु गिरि लघै, अह आवै अधो जग जोई ।

—सूरसागर पृ० ३६; पद ६५

सगुण और निर्गुण ही जितनी भी मान्यताएँ हैं वे सभी सूर ने अपने भगवान में समाविष्ट की हैं। यो लीला के रूप में पुष्टिमार्ग के अन्तर्गत भगवान के वात्सल्य रूप पर ही आस्था प्रकट की गई है परन्तु सूर ने तो उनका कस को मारने और अनेको अलौकिक लीलाओं के करने में भी पूरा-पूरा योग दिया है। सूर के कृष्ण जहाँ अपना वात्सल्य, सख्य और मधुर रूप प्रकट करते हैं वहाँ वही तो द्रौपदी के सहायक अर्जुन का सारथी, पूतना का हनन करने वाले, बकासुर के विनाशक, अघासुर के प्राण दण्ड देने वाले, दावानल पान करने वाले, गिरि धारण लीला दिखाने वाले, शेष नाग को नथाने वाले, इत्यादि भी तो वही है। सूर ने अलौकिक लीलाओं के अन्तर्गत अपने इष्टदेव की इन सब महत्ताओं पर प्रकाश डाला है जिनके पढ़ने से पाठक के मन में भक्ति की भावना का उदय होता है। सारावली में ब्रह्म को निर्गुण और सगुण मानकर कवि लिखता है

आदि सनातन एक अनूपम अविगत अल्प अहार ।

ओ३म्कार आदि वेद असुर हन निर्गुण सगुण अपार ॥

चतुरानन पंचानन अरु पुनि षट्आनन सम जान ।

सहस्रानन बहु आनन गावत पार न पाय बखान ॥

जीव—शकराचार्य ने एक ब्रह्म के अतिरिक्त अन्य सब कुछ मिथ्या माना है परन्तु वैष्णव सम्प्रदाय वाले जीव को मिथ्या न मानकर सत्य मानते हैं। महाकवि सूर जीव का वर्णन इस प्रकार करते हैं

जिय करि कर्म जन्म बह्व पावै । फिरत-फिरत बहुते श्रम आवै ॥

तनु स्थूल अरु दूबर होइ । पर आत्म को ऐ नहि वोइ ॥

तनु मिथ्या क्षणभंगुर मानो । चेतन जीव सदा थिर जानो ॥

—सूरसौरभ—पृ० २७०

यहाँ सूरदास जी ने जीव को 'स्थिर' और देह को 'क्षणभंगुर' माना है। शरीर बराबर घटता जाता है और जीवात्मा 'कृश' नहीं होता। जीवात्मा कर्म करता है और यही कर्म उसके शरीर धारण करने के कारण बनते हैं। जीव अज्ञानवश योनियों में भ्रमता रहता है और जो ज्ञानी पुरुष होते हैं वे इस अज्ञान को चीरकर ब्रह्म के दर्शन कर लेते हैं। जीवात्मा का यहाँ सूर ने जो चित्रण किया है वह वेद, उपनिषद् और भागवत् के अनुरूप ही है।

सूर ने जीवात्मा और परमात्मा के प्रेम-सम्बन्ध की बात 'नित्य' कही है। वह कहते हैं—“मुनि राधिके तोहि माघी सो प्रीति सदा चलि आई।” इसमें राधिका जीवात्मा है और माघी परमात्मा। वेद के 'द्वा सुपर्णा सयुजा सखाया'

वाक्य से भी यही ध्वनि प्रतिध्वनित होती है ।

गोपी ग्वाल, कान्हू दुइ नाही, ये कहूँ नेक नयारे ।

× × ×

सकल तत्त्व ब्रह्माण्ड देव पुनि माया सब विधि काल ।

प्रकृति पुरुष श्रीपति नारायण सब है अश गोपाल ॥

—सूर-सारावली

सूरदास जी ने जीव की व्याख्या इस प्रकार की है कि जब ब्रह्म ससार में आता है तो उसका नाम जीव पड़ जाता है

“जब ते जग जन्म लियो जीव है कहायो ।”

सृष्टि—वैष्णव सम्प्रदाय ने सृष्टि की उत्पत्ति के लिए साख्य के पुरुष प्रकृतिवाद को अपनाया है । पुरुष को सृष्टि का निमित्त कारण माना है और प्रकृति का उत्पादन कारण कहा गया है । प्रकृति में सत, रज और तम तीन गुण वर्तमान हैं । प्रलय काल में ये तीनों गुण साम्यावस्था में रहते हैं परन्तु सृष्टि का रूप धारण करते समय इनकी विषय अवस्था हो जाती है, प्रकृति और विकृति दो रूप बन जाते हैं । प्रकृति के विभिन्न रूप मन, बुद्धि, इन्द्रिय, शरीर इत्यादि होते हैं । सूरदास ने सूरसागर में इनका इस प्रकार उत्पत्ति-क्रम बतलाया है :

माया कौं त्रिगुणात्मक जानौ । सत, रज, तम ताके गुन मानौ ॥
तिन प्रथमहि महत्तत्त्व उपायौ । तारत अहंकार प्रगटायौ ॥
अहंकार कियौ तीनि प्रकार । सत तँ मन सूर सातडरचार ॥
रजगुन तँ इन्द्रिय बिस्तारी । तमगुन तँ तन्मात्रा सारी ॥
तिनतै पंच तत्त्व उपजायौ । इन सब कौं इक अड बनायौ ॥
अड कौं जड़ चेतन नहि होइ । तब हरि-पद-छाया मन पोइ ।
ऐसी बिधि बिनती अनुसारी । महाराज बिन सक्ति नुम्हारी ॥
यह अडा चेतन नहि होइ । करहुँ कृपा सो चेतन होइ ॥

—सूर सागर पृ० १३४, पद ३६४, पक्ति ४-२५

यहाँ कवि ने स्पष्ट चित्रित किया है कि माया त्रिगुणात्मक है और आदि पुरुष चेतन तथा तीनों गुणों से मुक्त है । महत्तत्त्व की उत्पत्ति माया से होती है और उससे अहंकार जन्म लेता है । अहंकार के तीन प्रकारों पर सूर ने यहाँ प्रकाश नहीं डाला परन्तु भागवत् में जहाँ सृष्टि का वर्णन है वहाँ अहंकार के वैकारिक तैजस और तामस तीन भेद किये गये हैं । वैकारिक अहंकार से मन और दस इन्द्रियों के अधिष्ठाता देवताओं की उत्पत्ति हुई, और तामस-अहंकार से पंच तन्मात्राओं ने जन्म लिया । पाँच-तन्मात्राओं में पृथ्वी, जल, अग्नि, वायु और आकाश हैं । फिर भगवान् की प्रेरणा से इन सबका संगठन हुआ और सृष्टि की

उत्पत्ति हुई। इनसे ब्रह्माण्ड रूपी अंडा बना, वह जड़ था। ब्रह्म ने उस अंडे को अपनी शक्ति प्रदान की। चौदह लोको की इसी से उत्पत्ति हुई। सूर का द्वितीय स्कंध में चतुर्विंशत अवतार वर्णन में सृष्टि-उत्पत्ति का यह चित्रण देखिए :

जो हरि करे सो होइ, करता राम हरी।

ज्यों दरपन प्रतिबिम्ब, त्यों सब सृष्टि करी॥

आदि निरजन, निराकार, कोउ हुतौ न दूसर॥

रचौ सृष्टि-बिस्तार, भई इच्छा इक औसर॥

यहाँ भी ब्रह्माण्ड रूपी अंडे के निर्माण की वार्ता है। इस अंडे में आदि पुरुष प्रवेश करते हैं। इसी के गर्भ में तीनों लोकों का निवास है। यही आदि पुरुष की नाभि से कमल की उत्पत्ति होती है और कमल से ब्रह्मा ने जन्म लिया। फिर ब्रह्मा को आदि पुरुष ने सृष्टि बनाने के लिए कहा और ब्रह्माने सृष्टि का निर्माण किया। यह क्रम श्रीमद्भागवत् में भी दिया गया है। सूर का यह पद विशुद्ध शुद्धाद्वैती विचारधारा से लिखा गया है। यहाँ ब्रह्मा और ससार में द्वैत की भावना किंचित् मात्र भी नहीं है। दर्पण के प्रतिबिम्ब के समान ही प्रकृति में ब्रह्मा का प्रतिबिम्ब व्याप्त है।

ऐतरेय उपनिषद् के प्रथम अध्याय के प्रारम्भ में सृष्टि-रचना में तपस्वरूप इच्छा, उससे हिरण्य गर्भ उससे ब्रह्म की उत्पत्ति—ऐसा क्रम मिलता है। अथर्ववेद ११५३८ में भी कुछ-कुछ इसी प्रकार का उल्लेख है। इस हिरण्य गर्भ रूप अण्ड में बीज स्थापना परमात्मा करता है। पौराणिक कल्पनाओं का विकास इससे आगे चलकर मिलता है।

माया—महाप्रभु शंकराचार्य ने माया को अनिर्वचनीय शक्ति के रूप में ग्रहण किया है। ईश्वर माया से अविभूति ब्रह्म को कहते हैं। सृष्टि की रचना भी ईश्वर ही करता है। ब्रह्म तटस्थ रहता है क्योंकि वह निर्विशेष और निर्गुण है। इस प्रकार शंकराचार्य ने विचार से इस मिथ्या ससार के मूल में माया का ही स्थान स्थिर होता है। वैष्णव सम्प्रदायों ने माया का यह रूप ग्रहण नहीं किया। मान्यता वहाँ भी माया की है परन्तु सांख्य की प्रकृति के रूप में। सत, रज, तम की सामान्यावस्था को प्रवृत्ति कहते हैं। जो कि त्रिगुणात्मिका है। ससार की उत्पत्ति इसी त्रिगुणात्मिका प्रकृति से मानी गई है। सूर ने अपनी माया का भी यही रूप ग्रहण किया है :

माया को त्रिगुणात्मक जानों। सत, रज, यम ताको गुण मानों॥

जड़ स्वरूप सब माया जानो। ऐसो ज्ञान हृदय में आनों॥

—सूरसागर; पृ० १३४

सूर ने माया को जड़ प्रकृति के रूप में ही ग्रहण किया है। भगवानाद्यीन है और उन्हीं की दासी के समान कृत्य करती है :

“माया हरिपद मांहि समावै”

× ×

“परमपुरुष अवतार, माया जिनकी है दासी।”

माया के मोहक रूप का भी सूर ने चित्रण किया है जिसकी सुन्दर दृश्या-वर्णियाँ मोहक प्रपञ्च प्रसार का जीवात्मा को भरमाने में सफल होती है। माया का यही पाश जीवात्मा को गृह, धन, सन्तान, मित्र इत्यादि के बन्धन में बाँधता है। यही वह बन्धन है जो आत्मा को परमात्मा के पास पहुँचने में बाधा उपस्थित करता है। सूर ने माया को कबीर की ही भाँति, मोहिनी, भुजगिनी इत्यादि कहकर पुकारा है। सूर ने काम, क्रोध, लोभ, मोह, छल, कपट, दम्भ इत्यादि सब माया के ही रूप माने हैं। माया ने बड़े-बड़े ऋषि-मुनियों के तप नष्ट कर दिए और अपने रूप-जाल में फँसाकर उन्हें किसी दिन का नहीं छोड़ा :

हरि तेरी माया को न बिगोयौ।

सौ जोजन मरजाद सिधु की, पल मैं राम बिलोयौ ॥

—सूरसागर; पृ० १५; पद ४३

मनुष्य के मन में पाप की उत्पत्ति माया के ही प्रभाव से होती है। सूर ने इसी माया को तृष्णा और अविद्या भी कहा है। माया ही जीव को जन्म-मरण के बंधन में बाधती है। इन बन्धनों से तभी मुक्ति मिल सकती है जब जीव माया के भ्रम को तोड़ डाले। माया को मूरदास ने असत्य माना है और कहा है कि यह झूठी होने पर भी सत्य-सी प्रतीत होती है।

काल—महाकवि सूर ने काल का काल-व्याल अर्थात् शेषनाग के रूप में वर्णन किया है। काल सर्प के ही समान सबको खाता है। मनुष्य भगवान् की अनुकम्पा से ही काल-मुक्त हो सकता है

सूरदास भगवन्त भजन बिन।

कालव्याल लै आय डसायो।

सूर ने काल की अग्नि से भी उपमा दी है। समुद्र, नदी और भँवर के रूप में भी ग्रहण किया है। अर्थात् ये सभी चीजें ऐसी हैं कि जिनमें फँसकर मनुष्य का मुक्त होना कठिन हो जाता है। केवल साधक ही उनसे पार निकल सकते हैं।

कर्म और भाग्यवाद—जीवात्मा कर्म करने के लिए स्वतंत्र है परन्तु उसके कर्म-विपाक अर्थात् पुराने जन्मों के कर्मों का परिणाम भोगने का क्रम एक अंकुश की तरह उसके सिर पर बना रहता है और उन्हीं कर्मों के अनुसार उसके सत्कार भी बनते हैं। बस इसी को भाग्यवाद कहा जाता है। इन स्वभावों के अनुकूल काम करने पर मनु तक स्वतंत्रता कहाँ रह पाती है। यही स्वभाव उसके विविध योनियों में जन्म लेने और मरने का कारण बनता है। भगवान् की कृपा

से भोग-योनियो मे मनुष्य के बहुत से सस्कार नष्ट होते रहते हैं । भोग-योनियो मे परतत्रता के कारण आत्मा की वासनाएँ दबकर स्वयं नष्ट हो जाती है और उनके नष्ट होने पर उसे मानव-जन्म प्राप्त होता है । और फिर कर्म का वही क्रम बन जाता है । इस चक्र से छुड़ाने वाली भगवान् की भक्ति ही है ।

“बिनु हरि भक्ति मुक्ति नही होई । कोटि उपाय करौ किन कोई ॥

महाकवि सूर का विश्वास है कि जो कुछ भी होता है वह भगवान् की इच्छा के बिना नहीं हो सकता । मूल प्रेरणा भगवान् से ही प्राप्त होती है

करी गोपाल की सब होई ।

जो अपनी पुरुषार्थ मानत अति झूठी है सोई ॥

उक्त पद मे सूर के भाग्यवाद की पूरी छाप मिलती है । इनके अनुसार तो प्रत्येक जीव के चलन का कार्यक्रम ही भगवान् निश्चिन् करते हैं । जो उन्होंने भाग्य मे लिख दिया है उसे कोई मिटा नहीं सकता । सूर फिर कहते हैं ,

भावी काहूँ सौं न टरै ।

मुनि वसिष्ठ पंडित अरु ज्ञानी रचि-रचि लगन धरै ॥

भाग्यवाद की यह धारा किसी भी पराधीन राष्ट्र मे फैल जानी असम्भव नहीं । यवन-काल में भारत का वातावरण ही दीनता और दासता का बन चुका था जिसमे पनपने वाली भक्ति ही और क्या हो सकती थी । दास्ता के वातावरण मे स्वतंत्रता की बात सोचना नितान्त कठिन था और वही दासता और प्रारब्ध के पीछे हाथ बाधकर खड़े रहने की बात कविवर सूर ने भी कही है । भाग्य का सन्देश गीता मे यदि कृष्ण ने दिया होता तो पांडवों से कहना था कि लगेटो लगाकर साधू बन जाओ, बस भाग्य मे यही लिखा है । परन्तु भगवान् कृष्ण उन्हें वहाँ कर्मों का ही उपदेश करते हैं । भाग्य पर किसी भी बात को छोड़ बैठना कायरता की बात है । निवृत्ति की यह भावना राष्ट्र के पतन का ही कारण बन सकती है उत्थान का नहीं । सूरसागर मे प्रवृत्ति पदों की भी कमी नहीं है । यों भगवान् के साकार रूप की आस्था को ग्रहण करके ब्रज भूमि को ही बैकुण्ठ की क्रीडा-स्थली बना देना क्या कभी निवृत्ति-पथ कहला सकता है । इसमें तो साक्षात् प्रवृत्ति के ही दर्शन होते हैं और जीवन में जिस आनन्दमय कल्पना का साम्राज्य छाता है वह अन्य किसी कवि की कविता मे मिलना असम्भव है । यह तो निराश-से-निराश हृदय में भी आशा का संचार करता है । नवम तथा दशम स्कन्ध मे बहुत-सी प्रवृत्ति-परक कथाएँ कही गई हैं और कृष्ण की अलौकिक लीलाएँ तो सभी इस प्रकार की हैं कि जिसमे दयनीयता या भाग्यवाद के लिए कोई स्थान ही नहीं है ।

मोक्ष—जितने भी आस्तिक सम्प्रदाय हैं सभी की मान्यताओं में किसी-न-किसी रूप मे मोक्ष की कल्पना की ही गई है । मनुष्य अपने जिस इष्टदेव की उपासना करता है वह उसी के साम्राज्य मे सदा सुख-चैन से रहने के लिए पहुँच

जाना चाहता है। सासारिक झझटों से मनुष्य का मन कभी-कभी ऐसा ऊब उठता है कि वह इनसे मुक्त होना चाहता है। मुक्त होने के लिए वह छटपटाता है और मार्ग भी ढोजता है। जप, तप, योग, भक्ति, नाम ये सभी साधन मनुष्य मुक्ति प्राप्त करने के लिए ही प्रयोग में लाता है। मोक्ष वह स्थिति है कि जिसमें पहुँचकर आत्मा आवागमन के चक्र से छूट जाती है और ससार में उसकी पुनरावृत्ति नहीं होती। उपनिषदों में 'न च पुनरावर्तते' कहकर इस ओर संकेत किया है। वेद में इसे परमपद या तृतीयधा कहा है। गीता में भी, 'यद्-गत्वा न निवर्तन्ते' कहकर मोक्ष-पद की पुष्टि की है। इस स्थिति को वेद, गीता और उपनिषदों ने स्थायी तथा अविनश्वर माना है।

महाकवि सूर ने भी परम पद की प्राप्ति की ओर संकेत किया है

चकई री चल चरण-सरोवर जहाँ न प्रेम वियोग।

जहाँ भ्रम निशा होत नहिं करहूँ वह सागर सुख जोग॥

—सूरसागर; प्रथम स्कन्ध

सूर ने परम पद को हरिपद और बैकुण्ठ नाम से पुकारा है। इसकी अभिव्यक्ति सूर ने सरोवर, निधि और समुद्र के रूप में की है।

अविद्या—महाकवि सूर का विश्वास है कि मनुष्य अविद्या के ही कारण अपने इष्टदेव को नहीं पहचानता और अविद्या के ही कारण ससार की मोह-माया में लिप्त रह कर अपना अमूल्य समय नष्ट करता है। वह लिखते हैं:

फिते दिन हरि सुमिरन बिन खोए।

पर निन्दा रसना के रस करि, केतिक जनम बिगोए॥

—सूरसागर, पृ० १८ पद ५२

यह सब अविद्या के ही कारण मनुष्य करता है। साँसारिक विषय-वामनाओं में फँसकर भगवान् का सुमिरन करना भूल जाता है। अन्त में भक्त अपने आपको भगवान् के सुपुर्द कर देता है और कहता है कि अब आप ही इसके वर्ण-कार है :

माधो जू, यह मेरी इक गाइ।

अब आज तँ आप आगँ दई, लै आइयै चराइ।

गाय के रूप में कितनी सुन्दरता से कवि अपने को अज्ञानी मानकर भगवान् के अर्पणा करता है। कहता है कि भगवान् मेरी यह गाय भटककर कुमार्ग पर चली जा रही है। यह अच्छी चीजों को नष्ट कर डालती है। कृपया इसे आप अपने गोधन में शामिल करले। अर्थात् अपनी शरण में ले ले। गाय के रूप में कवि का यह भगवान् को अपनत्व का समर्पण कितना कलात्मक है।

गुरु महिमा—भारतीय सस्कृत में उपनिषदों के समय से लेकर सूर के समय तक गुरु का महत्त्व अबाध रूप से स्वीकार किया है। सत कवियों ने भगवान् और गुरु की महिमा को एक ही श्रेणी में लाकर खड़ा कर दिया है। महाकवि

कबीर ने गुरु की महिमा का अपार गुणगान किया है ।^१ भगवान् और गुरु को पास-पास खड़े देख कर वह असमजस में पड़ जाते हैं कि किसके पाँव पड़े ।

गुरु गोविन्द दोनों लड़ें,
काँके लागू पाँव ।

— कबीर

बिलकुल यही भावना हमें सूर के उस कथन से मिलती है जो शैली के स्थान पर चतुर्भुजदास के 'सूरदास जी ने बहुत भगवद् जस वर्णन कियौ यदि आचार्य जी महाप्रभून को वर्णन नहीं कियौ ।' इस वाक्य के उत्तर में कहा, 'मैंने तो सब श्री आचार्य जी महाप्रभून को ही जस वर्णन कियौ । कछु न्यारी देखूँ तो न्यारी करूँ ।' यहाँ सूर ने अपने इष्टदेव कृष्ण और महाप्रभु वल्लभाचार्य के बीच का अन्तर ही समाप्त कर दिया है । उन्हें अपने गुरु में वे ही गुण दिखलाई देते हैं जो इनके इष्टदेव में विद्यमान हैं । सूर कहते हैं .

भरौसौ दृढ इन चरनन केरी ।

श्री वल्लभ नखचन्द छटा बिन सब जग माँझ अँधेरी ॥

इस प्रकार महा कवि सूर ने गुरु-महिमा-गान में सतों की परिपाटी को ही अपनाया है और गुरु का स्थान किसी भी प्रकार अपने इष्टदेव भगवान् से कम नहीं माना ।

सार-निरूपण—महाकवि सूर की आध्यात्मिक मान्यताएँ शुद्धाद्वैतवाद की ही मान्यताएँ हैं । सूर सागर की कविता में जहाँ कही भी उनमें कुछ प्राथम्य दीखता है वह उस समय से पूर्व का है जब सूर ने महाप्रभु वल्लभाचार्य से दीक्षा प्राप्त की । सूर ने ब्रह्म के रूप में कृष्ण भगवान् का चित्रण किया है और इनके अन्दर निर्गुण तथा सगुण दोनों प्रकार के गुणों को समाविष्ट कर दिया है । सूर ने ब्रह्म के विराट रूप की कल्पना की है ।

सूर ने जीवात्मा को स्थिर और देह को अस्थिर माना है । जीवात्मा का शरीर धारण करना उसके कर्मों पर आधारित है । सृष्टि की रचना का जो क्रम सूर ने दिया है वह बहुत कुछ सांख्य के पुरुष प्रकृतिवाद से मिलता है । उनका मत है कि ब्रह्मांड रूपी जड़ अण्ड में ब्रह्म ने अपनी शक्ति डालकर चौदह लोको का निर्माण किया । यह हिरण्य-गर्भ रूप अण्ड में परब्रह्म द्वारा बीच की स्थापना का रूप है जिसे पुराणों में अपनाया गया है । ऐतरेय उपनिषद् और अथर्ववेद में भी इसका वर्णन है ।

सतगुरु की महिमा अनन्त, अनन्त किया उपकार ।

लोचन अनन्त उद्योडिया, अनन्त दिखावण हार ॥

— कबीर

माया के विषय में सूर को शंकराचार्य का मत मान्य नहीं। वह इसे कबीर के समान भ्रामक तो मानते हैं वरन् मिथ्या ससार का आधार नहीं मानते। सूर ने माया को प्रकृति के त्रिगुणात्मिका रूप में मान्यता दी है। सूर माया को जड़ प्रकृति मानते हैं। यही जड़ माया का मोह आत्मा को परमात्मा की तरफ जाने से रोकता है और विविध प्रकार के आकर्षण उसके मार्ग में प्रस्तुत करता है। जो व्यक्ति माया के चक्र से नहीं बच सकता उसे काल खा जाता है। काल का चित्रण सूर ने सर्प इत्यादि के रूप में किया है।

सूर ने कर्म और भाग्यवाद को मान्यता दी है परन्तु यह मान्यता केवल ब्रह्म को महानता देने के लिए ही प्रतीत होती है, क्योंकि भक्ति का जो मंगलमय साकार रूप कवि ने प्रस्तुत किया और कृष्ण की जो अलौकिक लीलाएँ वर्णित की हैं उनमें अकर्मण्यता की भावना का आना असम्भव है।

भवसागर से मुक्त होकर मोक्ष-प्राप्ति की ओर सूर ने सकेत किया है और इस मोक्ष-प्राप्ति का साधन उन्होंने भक्ति बतलाया है। जितने भी आस्तिक सम्प्रदाय पाये जाते हैं उन सभी में मोक्ष पद को आस्था दी गई है। इसी स्थिति में पहुँचकर मनुष्य आवागमन के चक्र से मुक्ति प्राप्त करता है। महाकवि सूर का विश्वास है कि अविद्या के कारण आत्मा माया के जाल में फँसकर ब्रह्म-मार्ग से भटक जाती है।

महाकवि सूर ने गुरु को वही मान्यता दी है जो परम्परागत सत् कवियों में मिलती है। उन्होंने भगवान् कृष्ण और श्री वल्लभाचार्य को एक ही रूप में देखा है।



भावना से हमारा मतव्य है कि जिस शक्ति से कवि विचार, कल्पना और अनुभूति द्वारा भाषा को साहित्य का रूप देकर कला का निर्माण करते हैं, प्रेम से हमारा सम्बन्ध भक्ति के उस रूप से है जिसे कवि ने अपनाया और कला सूर-साहित्य का वह माध्यम है जो पाठक को सूर की भक्ति-भावना के पास तक ले गया और दोनों का पारस्परिक सम्बन्ध स्थापित कराया।

मोटे रूप से गत अध्यायो में इन तीनों ही चीजों पर विचार हो चुका है। परन्तु सूर-साहित्य की खिड़की से जब-जब भी मैंने सूर को झाँकने का प्रयास किया है तो मुझे उसके उन सरल, स्वाभाविक, मीठे और सुकुमार पदों में भावना, प्रेम और कला के ही दर्शन हुए हैं। यही है वे तीन वस्तुएँ जिनकी सूर ने जीवन भर साधना की है और उसका सम्पूर्ण साहित्य इसका ज्वलत प्रमाण है।

भावना—सूर भगवान की भक्ति-भावना में लीन एक मुक्त प्राणी था, जो ससार में रहते हुए भी हर समय विधाता में विलीन रहता था। उसकी भावना में हर समय भगवान् कृष्ण का रूप समाया रहता था। वह कृष्ण से प्यार करता था, बालक के रूप में झगड़ता था सखा के रूप में परन्तु स्नेह से, नटखटी करते थे तो उसमें भी नगरी का आमोद-प्रमोद छुपा रहता था, वह उसे रक्षक के रूप में देखते थे और उसके चमत्कारों की उनके दिल पर छाप थी, उन्हें विश्वास था, जीवन का उतना गहरा विश्वास जो सासारिक बन्धनों से मुक्ति दिला दे।

व्यक्ति के जीवन का विकास होता है। उसमें समझ आती है। विचार जागता है, बदलता भी है पारस्परिक सम्पर्कों से प्रभावित होकर। इसी प्रकार सूर की भी भावना जीवन के प्रारम्भिक काल से एकसी नहीं रही। मिथ्यावाद, लोक मायावाद और कुछ-कुछ वैराग्य की भावना सूर के शुरू के साहित्य, विनय-पद इत्यादि में मिलती है। अपने प्रारम्भ के साहित्य में सूर ने जहाँ एक ओर अपनी इन्द्रियों पर नियंत्रण रखने का राग गाया है वहाँ दूसरी ओर भगवान् से प्रार्थना की है कि वह उन्हें उनके कार्य में पूर्ण होने की शक्ति प्रदान करे। यही

सूर का विनय-साहित्य है।

मन का नियंत्रण देखिये •

रे मन, छाँड़ विषय को रचिबौ।

कत तू सुआ होत सेमर को, अन्ताह कपट न बचिबौ।

—सूरसागर, पृ० २०, पद ५६

महाकवि सूर ज्यो ही वल्लभाचार्य के सम्पर्क में आये तो उन्होंने कवि के चारो ओर घिरे निराशा के वातावरण को चीरकर उन्हें सार-पूर्ण जगत् में लाकर खड़ा किया। आचार्य ने उन्हें समझाया कि यह ससार भगवान् कृष्ण के ही सत् और ये जीव-जन्तु उसके चित् अंश से बने हैं। उन्हें चाहिए कि वह भगवान् के प्रति आत्मसमर्पण कर दे। फिर जैसे वह रक्खे वैसे रहे। और सूर ने आत्म-समर्पण कर दिया। कवि ने भगवान् कृष्ण की लीलाओं में मन लगाया और उन्हीं लीलाओं को अपनी भाषा के मोतियों की माला से सजाया। कृष्ण के रूप पर मुग्ध होकर कवि ससार के मायाजाल से मुक्त हो गया क्योंकि भगवान् के लीलामय रूप से सुन्दर कहाँ था ?

आलम्बन—आचार्य वल्लभाचार्य से ज्ञान प्राप्त करके 'सूर' ने भगवान् कृष्ण को अपने हृदय-मन्दिर में बसा लिया। अब वही उनका बच्चा था, वही उनका साथी था, वही उनका रक्षक था और वही भगवान् था। इसीलिए अपने सम्पूर्ण साहित्य में कवि कृष्ण के साथ ही खेला, खिलाया, झगड़ा, झगड़ाया और उसकी रक्षा का सहारा भी वही रहा है। कवि की प्रतिभा ने कृष्ण को अनेको रूपों में चित्रित किया है। कृष्ण को कवि ने अपनी कविता में समस्त भावों का आलम्बन माना। कवि ने कृष्ण को सौंदर्य का प्रतीक मानकर साहित्य की रचना की है। कवि को अपना भगवान् बाल-क्रीड़ा करता, सखी सहेलियों और साथियों के साथ खेलता, युवा काल की ओर अग्रसर होते समय प्रेम का सुन्दर साम्राज्य रचता, शत्रुओं का संहार करता, ब्रज की रक्षा करता और इन्द्र तक को भयभीत करता सुन्दर लगता है। वह उन सभी रूपों में उसका सौन्दर्य निहारता है और उनसे उठने वाली भावनाओं का साकार चित्र उपस्थित करता है। यही है 'सूर' का वह अनुपम साहित्य जिसका हर रूप में आलम्बन भगवान् कृष्ण ही रहा है।

'सूर' के कृष्ण परब्रह्म हैं। ब्रह्म में जब एक से अनेक होने की इच्छा उत्पन्न होती है तो वह अपनी माया-शक्ति से चराचर जगत् को बनाता है और वह अनेकों रूपों में सामने आता है। परन्तु ब्रज में आनन्द-कन्द भगवान् कृष्ण स्वयं अवतार लेते हैं। 'सूर' ने कृष्ण के अन्दर कोई ऐसा गुण नहीं जिसका समावेश न किया हो। भक्त ने जिस रूप में भी भगवान् की भक्ति करनी चाही है वह उसने की है और उसका वही रूप भक्त को दिखलाई दिया है।

पौराणिक परम्परा के आधार पर कृष्ण निम्न के अवतार हैं —

को सूर ने पूर्णवितार के रूप में चित्रित किया है। इसीलिए वह अंशावतार ब्रह्मा, विष्णु और महेश की पहुँच से दूर हैं।

कवि ने कृष्ण के युगल रूप अर्थात् 'राधा-कृष्ण' को ग्रहण किया है। यह उसी प्रकार है जैसे ब्रह्मा और जगत् या पुरुष और प्रकृति। राधा और कृष्ण का भिन्न-भिन्न दिखलाई देना केवल ब्रज-लीला के ही निमित्त था। लीला की पूर्ति पर राधा और कृष्ण भी अभिन्न हो जाते हैं।

राधा माधव सेंट भई।

राधा माधव, माधव राधा, कोट भूंग गति है जु गई।

यहाँ यदि हम चाहे तो कृष्ण के चरित्र को तीन भागों में विभाजित कर सकते हैं। एक कृष्ण का वह रूप जिसमें बालापन और उसके पश्चात् एक सफल प्रतिभा तथा यश-सम्पन्न व्यक्ति जो अपने व्यक्तिगत जीवन को चलाता है। उसमें आमोद प्रमोद का विशेष स्थान है। बालकपन मौज से कटता है। उसके पश्चात् केलि-श्रीडा के लिए भी पूर्ण स्वच्छन्दता है। और फिर जीवन का वैभव-काल आता है जिसमें मधुरता-ही-मधुरता है। कृष्ण के जीवन का दूसरा पहलू उसके विचार और साहस तथा कर्तव्य परायणता से सम्बन्ध रखता है। सूर ने अपने साहित्य में कृष्ण-जीवन के इस दूसरे पहलू को छूने का प्रयास नहीं किया। केवल कुछ प्रचलित कथाओं के आधार पर यश-गान गाने के बाद ही जीवन के इस वास्तविक अंग को छोड़ दिया है। इसीसे कृष्ण का जो रूप सूर-साहित्य से सामने आता है वह बहुत अधूरा है और उसमें जीवन की कमनीयता का सकेत न मिलकर आमोद-प्रमोद और हर प्रकार की मधुर भावना का ही संदेश मिलता है। जीवन का यो समझिये कि सुन्दर-ही-सुन्दर पहलू लेकर कवि रचना करता चला गया है। कितना सुन्दर होता यदि कवि ने इस सौंदर्य-कल्पना के साथ-साथ महाभारत और श्री मद्भगवत गीता का दृष्टिकोण भी मिला दिया होता।

कृष्ण का जो रूप 'सूर' ने अपनी रचनाओं के लिए स्वीकार किया है वह काफी प्राचीन है। हरिवंश तथा विष्णुपुराण में कृष्ण का गोपाल रूप मिलता है। श्रीडा-प्रिय गोपाल की भावना को लेकर ब्रज में अनेकों कथाएँ प्रचलित हैं। लोक-गीतों में भी कृष्ण के इस रूप का वर्णन मिलता है। मधुर मुरली की कल्पना भी काफी प्राचीन है। पुराणों में कृष्ण के इस रूप की झलक मात्र मिलती है, विकास नहीं होता। कृष्ण के इस रूप का विकास वास्तव में भागवत् और महाभारत में आकर होता है। हिन्दी-साहित्य के भक्ति-कालीन कवियों की रचनाओं में हमें कृष्ण का जो रूप मिलता है वह यही बाद का रूप है, जिसमें ग्रामीणता की पुट है और जिस पर लोक-कथाओं तथा गीतों का स्पष्ट प्रभाव परिलक्षित है।

गोपाल कृष्ण का जो रूप हिन्दी-साहित्य में अपनाया गया है वह उन्हें भक्ति-कालीन आचार्यों से मिला था। ये आचार्य लोग कृष्ण के उस रूप का प्रचार

धार्मिक भावना को लेकर करते थे, इसीलिए इसका प्रभाव अंतर प्रादेशिक पड़ता था। इसीलिए अन्य प्रादेशिक भाषाओं में भी कृष्ण के इस रूप की कथाएँ विद्यमान हैं, इस प्रकार के अनेकों आख्यान प्रचलित हैं।

जैसा हम ऊपर कह चुके हैं, सूर ने कृष्ण का मर्यादा स्वरूप न अपनाकर उसे रसेश्वर के रूप में ग्रहण किया। जब तक कृष्ण ब्रज में रहते हैं उनका जीवन ग्रामीण है और ग्रामीण साधियों के हर दुख-दर्द में वह शामिल रहते हैं। मथुरा जाने पर उनके जीवन का दूसरा स्तर आता है जो ग्रामीणता से ऊपर उठकर राजसी हो जाता है। यह वैभव और भोग-विलास का वातावरण है। जीवन का यह शांत और आनन्दमय रूप है, सघर्षमय नहीं। सूर को यही पसन्द था। इसीलिए 'सूर' ने समस्त भागवत् पर कुछ-न-कुछ लिखने के बावजूद भी विस्तार के साथ कृष्ण के इसी रूप का चित्रण किया है। कृष्ण-काव्य के कवियों ने भगवान् का रसेश्वर-रूप ही अपनाया है। रामभक्ति-शाखा वाला मर्यादावादी स्वरूप नहीं। रसेश्वर कृष्ण के ग्रामीण और नागरिक स्वरूपों में विरोधी भावनाओं का दर्शन भी होता है। जहाँ एक ओर परलता और अकृत्रिमता है वहाँ दूसरी ओर कठोरता और पूर्ण कृत्रिमता के दर्शन होते हैं, जहाँ एक ओर मानवीय भावनाओं का स्नेहशीलता के साथ चित्रण मिलता है, वहाँ दूसरी ओर बनावटी शिष्टाचार और आडम्बर दिखलाई देता है। तो कृष्ण का यह दूसरा स्वरूप सूर की स्वच्छन्द कविता का आलम्बन नहीं बन सकता था। कृष्ण के इस रूप को लेकर एक महाकाव्य लिखा जा सकता है परन्तु 'सूर' और 'मीरा' के पदों की रचना सम्भव नहीं। गोपाल कृष्ण के मधुर और ललित स्वरूप में ही 'सूर' ने अपनी कविता का विकास पाया और उसे ही विषय के रूप में अपनी भावनाओं के साथ साहित्य के धागे में पिरोया। उसमें भोलापन चंचलता, कौतुकप्रियता सभी का समावेश किया।

सूर-काव्य की भावना में हमें वात्सल्य, सख्य और माधुर्य तीनों भावों का विशेष रूप से समावेश मिलता है। इसके अतिरिक्त शब्द, दैत्य और विस्मय का भी चित्रण कवि ने किया है, परन्तु यह उनके साहित्य की मूल भावना के रूप में ग्रहण नहीं किया जा सकेगा।

वात्सल्य भाव 'सूर' के वात्सल्य-भाव के अन्तर्गत उनके पैदा होने से लेकर सखा-रूप में प्रवेश करने तक का पूरा चित्रण है और कवि तो उसे और भी आगे तक ले गया है। जब कृष्ण युवा होकर कंस को मथुरा में मारकर राजा बन जाते हैं तब भी माता यशोदा की भावनाओं का चित्रण करते समय कवि ने कमाल किया है। माता अपने लाल को उसी छौना के रूप में देखती हैं जो प्रातः उठकर कलेवर किया करता था। माता यशोदा को भय है कि कहीं देवकी वहाँ उसके लाल को वह लाड़ न लड़ा रही हो जो वह लड़ाती थी, परन्तु फिर भी इस पद में प्रेम और दीनता की पराकाष्ठा है।

सँदेसो देवकी सो कहियो ।

हौ तो धाय तिहारे सुत की, कृपा करत ही रहियो ॥

—भ्रमरगीत सार, पृ० १४६-पद ३७५

माता की भावना से वात्सल्य उमड़ा आ रहा है । कवि की बाल-कल्पना किसी समय हमें कुठित दिखलाई नहीं देती । जहाँ भी उगे अवसर मिलता है वह निखर कर सामने आ जाती है । कृष्ण के बाल-काल के चित्र कवि ने हर रूप में चित्रित किए हैं, और बाल्य-भावना का कोई रूप ऐसा रह नहीं गया है जिसका समावेश किसी-न-किसी रूप में किसी-न-किसी समय कवि ने कर न दिया हो । कृष्ण का वात्सल्य भी माता, पिता, बन्धु, सखा, सखिया, शत्रु, मित्र, ग्रामवासी सभी से सम्बन्धित है । अपने-अपने ढंग से सभी वात्सल्य-भावना से उद्बलित होते हैं और वात्सल्य रसानुभूति भी इस प्रकार काव्य में विशेष मात्रा में मिलती है ।

ब्रजवालिनी की वात्सल्य-भावना ।

सखी री सुन्दरता को रग ।

छिन-छिन माँहि परति छवि औरै, कमल नैन कँ अंग ।

—सूरसागर, पृ० ४८७-पद १२५८

बच्चों के खेल-कूद की भावना ।

खेलत श्याम सखा लिए संग ।

इक मारत इक रोकत गँदहि, इक भागत करि नाना रंग ।

बच्चों की शैतानी देखिए

नन्द-घरनि सुत भलौ पढ़ायौ ।

ब्रज-बीथिनि, पुर गलिनि, घर-घर, घाट-बाट सब सोर मचायौ ।

लरिकनि मारि भजत काहू के, काहू को दधि-दूध लुटायौ ।

—सूरसागर-पृ० ३७३-पद ६५८

महाकवि 'सूर' ने बाल-भावना के अनेको पहलुओं पर प्रकाश डाला है । एक-एक भावना को कहीं-कहीं तो कई-कई पदों में इस सरलता और मधुरता से कह गया है कि उन्हें पढ़ कर आज भी पाठक तन्मयता के साथ उसके चित्रित स्वरूपों को अपनी कल्पना के सहारे आँखों के सामने खड़ा कर लेते हैं । ग्राम्य जीवन का वह स्वरूप, जिसमें कृष्ण सब ग्वालों में एक, परन्तु अपने चमत्कारों के साथ दैविक तथा मानवीय भावना के ऐसे सम्मिश्रण कि जिनके प्रकाश में चरित्र आप से आप निखर कर सामने आ जाते हैं । कृष्ण का एक ही रूप है जो 'सूर' को पसन्द है और उसी का उन्होंने बाल तथा युवावस्था तक चित्रण किया है ।

सख्य भावना : कृष्ण और सुदामा की कथा इस दिशा में अपना विशेष महत्त्व रखती है । कृष्ण अपने सखा सुदामा को अपने पास आने पर अपने बराबर बना लेते हैं । धार्मिक दृष्टिकोण से इसका अर्थ बिल्कुल स्पष्ट है कि भगवान्

भक्त को अपने पास आने पर अपने में मिला लेते हैं क्योंकि वह तो उनका अपना ही रूप है। कृष्ण जब तक ब्रज में रहते हैं तब तक उनका व्यवहार ग्वाल-बालों के साथ भी सखा जैसा ही रहा है। वहाँ श्रीदामा उनके साथ झगड़ कर उनसे अपनी वही गेद लेने का आग्रह कर सकता है। आखिर वह क्यों न अपनी खोई हुई गेद माँगने का अधिकारी हो? नन्द ब्रज का राजा था और उनके पुत्र कृष्ण से श्रीदामा अपनी गेद माँगे। सख्य-भावना की पराकाष्ठा है, और हृद तो वहाँ हो जाती है जहाँ कृष्ण कालीदह में कूद पड़ते हैं। वहाँ फिर 'सूर' ने ईश्वरीय और मानवीय भावना को एक स्थान पर लाकर कलात्मक ढंग से मिला दिया है। श्रीदामा सखा की गेद को लेने के लिए कृष्ण कालीदह में कूदते हैं, और दूसरी और कालीय-मद-मर्दन भी हो जाता है।

यही सखा कृष्ण-वियोग में व्याकुल हो उठते हैं। ब्रज के लड़के कृष्ण के सखा हैं और यहाँ की लड़कियाँ उनकी सखी हैं। वह सभी को प्रिय हैं। सब साथ-साथ खेलते-कूदते थे। जीवन के जिस सजीव पहलू को यहाँ 'सूर' ने अपने नायक के इर्द-गिर्द चित्रित किया है उसमें एक आदर्श स्वच्छन्द जीवन का विकास मिलता है। सारे ब्रज के बालक आपस में प्रेम से साथ-साथ खेलते थे। किसी के मन में किसी के प्रति राग-द्वेष नहीं है। यदि सखाओं में आपस में झगड़ा भी होता है तो प्यार की अबाध धारा उसके पीछे बहती रहती थी।

सूर ने कृष्ण का यह सखा-स्वरूप बहुत ही सरल और मीठे ढंग से चित्रित किया है •

फँट छाँड़ि मेरी बेहु श्रीदामा ।

काहे कौं तुम रारि बढावत, तनक बात कै कामा ।

मेरी गँद लेहु ता बदलै, बाहे गहत हौ धाई ।

—सूरसागर-पृ० ४४५-पद ११५४

'सूर' के इष्टदेव भगवान् कृष्ण उनके सखा हैं, जिनसे वह लड़ झगड़ सकते हैं, राड कर सकते हैं, उनके साथ खेल-कूद सकते हैं, उनमें पारस्परिक स्पष्टता है, भेद-भाव नहीं, छुपाव नहीं, दुराव नहीं। एक का जीवन दूसरे पर स्पष्ट है और दूसरे की शक्ति से पहिला परिचित है। जहाँ दोनों में पारस्परिक-स्नेह है बड़े और शक्तिशाली की मान्यता और अमान्यता देने में भी 'सूर' ने चूक नहीं की।

वही कवि जिसने अपने इष्टदेव को शिशु के रूप में गोद, पालने और आँगन में खेलते देखा है, घुटुवन रंगते, खड़े होते और फिर 'अरबराई' कर गिर पड़ते देखा है तथा खिलाया और प्यार किया है उसी पर :

हौं बलि जाऊँ छबीले लाल की ।

धूसर धूरि घुटुवन रँगनि, बोलनि बचन रसाल की ।

सूरसागर-पृ० २६७-पद ७२३

श्री कृष्ण सखा के रूप में बन-बन ग्वालो के साथ गैयाँ चराता है :

चरावत वृन्दावन हरि गाइ ।

सखा लिए संग सुबल, सुदामा, डोलत है सब पाइ ।

— सूरसागर पृ० ४३४-पद १११८

सख्य-भावना का मिश्रण देखिए कवि ने किस चातुर्य के साथ किया है

सैया हौं न चरँ हो गाइ ।

सिगरे ग्वाल घिरावत मोसौं, मेरे पाइ पिराई ।

सूरसागर पृ० ४३७-पद ११२८

इसी सख्य-भावना के साथ-साथ जीवन के माधुर्य का उदय होता है । युवा अवस्था का ललित आकर्षण अपने आनन्द और मगलमय रूप में विविध कलाओं के साथ प्रस्फुटित होता है । कृष्ण के जीवन का यह विकास अपने पूर्ण रूप को मथुरा में जाकर प्राप्त होता है परन्तु उसका स्वच्छ स्नेह, प्रेम और तपस्या-स्वरूप का उद्गम स्थान ब्रज ही है, जहाँ राधा और कृष्ण का मधुर मिलन होता है ।

प्रेम भाव : सूर ने कृष्ण के जिस प्रेम-भाव का चित्रण किया है उसका उदय सखा-प्रेम से ही होता है और राधा से उनका मिलन भी एक सखी के रूप में ही कवि ने प्रदर्शित किया है । उनके प्रथम मिलन और पारस्परिक वार्तालाप इतने मधुर तथा व्यंग्यपूर्ण है कि किसी भी सरस पाठक के हृदय में गुदगुदी उठा सकते हैं और यदि किसी ने वे दिन देखे हैं और उस प्रकार के जीवन में प्रवेश किया है या उस प्रकार के जीवन की कल्पना की है और उसके अन्दर क्षमता है तो वह कृष्ण के कलामय चित्र को निश्चित रूप से अपने हृदय में उतार लेगा ।

प्रेम भावना के अतर्गत कवि ने मिलन और विछोह, दोनों ही परिस्थितियों का सजीव चित्रण किया है और भावनाओं के भी विभिन्न पहलुओं पर प्रकाश डाला है । यहाँ यह मानना ही होगा कि प्रेम के मिलन स्वरूप की कल्पना करने में कवि जितना सफल हुआ है विद्रोह के चित्रण में उसे उससे कहीं अधिक सफलता मिली है ।

श्रीमद्भागवत के आधार पर 'सूर' ने जिस प्रेम का चित्रण किया है उसमें दाम्पत्य विषयाशक्ति को आत्मसमर्पण की भावना के नीचे दबा दिया गया है । 'सूर' द्वारा गोपियों के माधुर्य-भाव का विकास बहुत ही क्रमिक ढंग से किया गया है । गोपियाँ विश्व में विचरने वाली आत्माएँ हैं और कृष्ण परब्रह्म परमात्मा । गोपियाँ धीरे-धीरे पति, पुत्र, सम्बन्धी बंधु-बांधव आदि का मोह त्यागकर, उनमें सम्बन्ध विच्छेद करके भगवान् श्रीकृष्ण की शरण में आ जाती हैं । ऐसी दशा में शास्त्रीय विधिनिषेध और लोकापवाद उनके लिए नगण्य हो जाता है, उसकी उन्हें चिन्ता ही नहीं रहती, ध्यान ही नहीं रहता । अहम का नाश करके वे श्रीकृष्ण भगवान् की शरण में जाती हैं, और कृष्ण प्रेम में विलीन

होकर साधारण विषयाशक्ति को खी देती है। इसी आत्मसमर्पण में उन्हें वास्तविक आनन्द की प्राप्ति होती है।

श्रीमद्भागवत में राधा का वर्णन नहीं है। केवल एक नारी विशेष का चित्रण है। 'सूर' ने राधा का चित्रण एक आदर्श प्रेमिका के रूप में किया है, जो गोपियों के लिए अनुकरणीय है। यही कृष्ण भगवान् की ल्लादिनी शक्ति है और इसी के द्वारा ब्रह्म ने अपने परमानन्द स्वरूप को विविध रूपों में प्रकट किया है।

'सूर' ने राधा-कृष्ण को अभिन्न माना है। परन्तु उनके मिलन का कवि ने सुन्दर विकास चित्रित किया है। मानव-जीवन में घटने वाली घटनाओं के ही समान वह उसे सामने लाते हैं। एक दिन यमुना-किनारे खेल में दोनों की भेट होती है। भेट अचानक होती है। यहाँ दोनों के रूप-सौंदर्य का कवि वर्णन करता है जिसका प्रवाह एक-दूसरे के हृदय पर हाता है

खेलत हरि निकसे ब्रज खोरी।

कटि कछनी पोताम्बर बाँधे, हाथ लिए भोरा, चक डोरी॥

मोर-मुकुट, कुंडल खवननि वर, बसन-दमक दामिनी-छवि छोरी।

गये श्याम रति तनया केँ तट, अग लखति चदन की खोरी॥

औचक हरि देखि तँह राधा, नैन विशाल भाल दिय रोरी॥

नील बसन फरिया कटि पहिरे, बेनि पीठि रखति झक झोरी॥

सग लरिकिनी चलि इत आवति, दिन थोरी, अति छवि, तन गोरी।

सूर स्याम प्रभु रसिक-सिरोमनि, बातनि भुरड राधिका भोरी।

इस प्रकार राधा-कृष्ण का प्रथम मिलाप होता है। दोनों एक दूसरे पर आसक्त हो जाते हैं और कृष्ण राधिका से पूछते हैं कि हे गोरी, तू कौन है? कहाँ रहती है? किसकी पुत्री है? और हमने पहिले तुझे कभी ब्रज की गलियों में घूमते नहीं देखा।' राधा इसके उत्तर में कहती है। 'हमारा ब्रज की ओर आने का क्या काम पड़ता है? मैं तो हमेशा अपने घर की पीड़ियों पर ही खेलती रहती हूँ, और वही पर यह भी सुनती रहती हूँ कि नन्द का लड़का ब्रज में मक्खन की चोरी करता फिरता है।' कितनी मीठी चुटकीली है। यहाँ भक्त शिरोमणि 'सूर' ने अपने भगवान् से कितना मीठा व्यंग्य किया है, प्रथम मिलन के अवसर पर प्रेमी और प्रेमिका के बीच। राधिका के इस मजाक का कृष्ण उससे भी सुन्दर परन्तु पैना उत्तर देते हैं। 'चलो ठीक है। हम नन्द के डोटा माखन-चोर ही सही, परन्तु तुम्हारे पास तो माखन नहीं है। फिर तुम हमारे साथ चलने में क्यों सकुचाती हो? तुम्हारा भला क्या चुरा लेगे? आओ चलो हमारे साथ जोड़ी बनाकर खेलने चलो।' और इस प्रकार राधिका को कृष्ण ने बहका लिया। कृष्ण ने अपना घर उसे बतलाया और कहा कि यहाँ आकर मेरा नाम 'कान्हा' लेकर द्वार पर बुला लेना। अन्त में कृष्ण राधा को ब्रजभानु की

सौगन्ध दिलाकर सध्या और सवेरे आने का आग्रह करते हैं। यही प्रेम धीरे-धीरे विकसित होता है इसका विकास कवि ने बहुत ही सुन्दर ढंग से चित्रित किया है। यशोदा इस प्रेम-कहानी से अन्दर-ही-अन्दर परिचित हो जाने पर भी अपरिचित ही बनी रहती है। परन्तु हमारी ओर राधा की माता का राधिका का यह स्वच्छद प्रेम सहन न करके उसमें बाधा उपस्थिति करती है। राधा और कृष्ण के इस प्रेम मिलन में व्यवहारिक लोक लज्जा और छुपाव मिलता है। यह समाज की प्रचलित मान्यताओं का प्रभाव है जिससे उस वातावरण में रहते हुए भी सर्वथा मुक्त नहीं हो सकते थे। मूर की राधा परिजनो के साथ-साथ समाज की दृष्टि बचाकर यह प्रेमालाप करती है। कृष्ण भी उसके इस प्रेम-सम्बन्ध को गुप्त ही रखने का आदेश करते हैं। गोपियों इस सम्बन्ध को जानकर राधा से डाह करती है, परन्तु राधिका इसे छुपाने का ही प्रयास करती है। इसी प्रकार प्रेम-सम्बन्ध आगे बढ़ता है। एक समय वह भी आता है जब यह प्रेम लोक-लाज कुल की मर्यादा' इत्यादि का खंडन करके स्वतंत्र हो जाता है। वह समय वह होता है जब राधा और कृष्ण का एकीकरण हो जाता है और तब कृष्ण यदि सभी गोपियों को प्रेम करते हैं तो राधा भी उन्हें प्रेम करती है। वह पहली स्थिति समाप्त हो जाती है। प्रेम की यह पराकाष्ठा है। यहाँ राधिका एक आदर्श के रूप में उन गोपियों के सम्मुख आती है। राधा का प्रेम गोपियों के लिए प्रेरणास्वरूप सामने आता है।

राधा अपने प्रेम-व्यवहार में मान करती है और कृष्ण उसके विरह में व्याकुल हो उठते हैं। राधा को मनाते हैं। इस मनाने में गोपियों की सहायता लेते हैं। यह सयोग-प्रेम का स्वरूप है जिसका निर्वाह कवि ने बहुत सुन्दर तथा कलात्मक ढंग से किया है। माधुर्य-प्रेम का प्रसार हमें कृष्ण की माखन-चोरी की लीलाओं से ही मिलना प्रारम्भ हो जाता है। कृष्ण इस समय बालक ही हैं परन्तु कवि ने यहाँ किशोरी और युवती गोपियों का चित्रण करके उसमें माधुर्य लाने का सफल प्रयास किया है। यह भावना हमें भागवत में नहीं मिलती। कृष्ण की मुरली का जादू तो प्रारम्भ से ही गोपियों को वशीभूत करता जाता है। कृष्ण की मुरली सभी पर ठगोरी डालती है, उसका शब्द सुनते ही कृष्ण-मिलन की कामना उत्पन्न होने लगती है :

मुरली-धुनि लवन सुनत, भवन रहि न परै।।

ऐसी को चतुर नारि, धीरज मन धरै ॥

—सूरसागर पृ०, ४६१-पद १२७०

इसके पश्चात् कृष्ण और राधा-मिलन के बहानों का चित्रण भी कवि ने खूब किया है। एक दिन कृष्ण के साथ जब उसे बहुत देर हो गई तो घर जाकर उसने देर होने का बहाना बतलाया कि मार्ग में एक लडकी को काले सर्प ने काट लिया था। उसी समय वहाँ नन्द का लड़का आ पहुँचा और उसने गायड़-मंत्र

पंढर उससे ठीक कर दिया। वास्तव में राधा कृष्ण को अपने घर बुलाना चाहती थी और यह उसका एक बहाना मात्र था। कवि ने आने वाली घटना की सूचना इस प्रकार बहुत ही नाटकीय ढंग से दी है। राधा कुछ दिन बाद स्वयं साँप द्वारा काटी जाने का बहाना करती है और उसके उपचार के लिए कृष्ण को बुलाया जाता है। गोपियाँ इस प्रेम-रहस्य को ताड़ जाती हैं।

‘सूर’ ने कृष्ण, राधा और गोपियों के प्रेम का विकास जहाँ एक ओर स्वाभाविक सरलता के साथ किया है, वहाँ उसमें दूसरी ओर से मनोवैज्ञानिक कमी भी नहीं आने पाई है। मनोवैज्ञानिक आधार पर ही आपका भागवत की कथा से कही-कही पर प्राथम्य हो जाता है और उसके कारण चित्रण में मानवीय भावनाओं का विशेष चित्रण निखर कर सामने आता है। इसका प्रभाव पाठको पर स्थायी रहता है और अधिकाधिक माधुर्य का प्रभाव पड़ता है।

प्रेम में स्वाभाविक डाह का चित्रण कवि ने बहुत सुन्दर किया है। राधा से ही नहीं, वरन् गोपियाँ जब कृष्ण के अधरो पर मुरली को लगा हुआ देखती हैं तो उन्हें उससे भी डाह होने लगती है

मुरली तऊ गुपालाहि भावति ।

सुनि री सखी जदपि नन्दलालहि, नाना भौति नचावति ॥

—सूरसागर-पृ० ४६२-पद १२७३

गोपियों को कृष्ण पर तरस आ रहा है और साथ ही मुरली की कृष्ण द्वारा विशेष सेवा देखकर मन-ही-मन क्रोध भी है। फिर कुछ सोचकर वे आपस में कहती हैं

सखी री, मुरली लीजें चोरि ।

जिन गुपाल कीन्हें अपनै बस, प्रीति सबनि की तोरि ॥

सूरसागर, पृ० ४६२-पद १२७५

इसके पश्चात्-चीर हरण-लीला के द्वारा तो सूर ने लोक-मर्यादा को बिल्कुल ही समाप्त कर दिया। यह घटना सूर ने भागवत से अवश्य ली है परन्तु इसका जैसा चित्रण कवि ने किया है वह पूर्ण रूप से मौखिक है। आत्मसमर्पण की भावना की यही आखिरी कसौटी है। पति-प्रेम भी यहाँ भगवान की भक्ति पर न्योछावर हो जाता है। चीर-हरण-लीला द्वारा कृष्ण गोपियों को काम-वासना से मुक्ति प्रदान करते हैं। गोपियों का प्रेम राम-लीला से आरम्भ होकर चीर-हरण तक पहुँच जाता है। इन दो स्थितियों के बीच में अनेको ऐसे स्थल आते हैं जिनमें पारस्परिक प्रेम मिलन द्वारा माधुर्य का विकास होता है। यक्षपती की लीला को भागवत से लेकर उसका चित्रण भी सूर ने कात भावना से ही किया है। सासारिक पतियों का गोपियाँ भगवान के लिए तिरस्कार करती हैं। मीरा के पदों में भी हमें यही भावना मिलती है :

लोक-लाज कुल-शृंखला, तजि मीरा गिरधर भजी ।
सदृश्य गोपिका प्रेम प्रकट कलिजुगहि दिखायो ॥
निरंकुश अति निडर रसिक जल रसना गायो ।

—मध्यकालीन हिन्दी कवयित्रियाँ, पृ० ११२

लोक-लज्जा को त्यागते समय गोपियाँ अपने गर्व और अहम को सर्वथा छोड़ देती हैं। दानलीला में सूर ने इसी भावना को पुष्ट किया है। इस लीला के फल-स्वरूप गोपियों की काम-भावना और प्रवृत्ति को एकमात्र अपनी ओर आकृष्ट कर लेते हैं। श्याम के प्रेम में मतवाली गोपियाँ उन्मत्त हो जाती हैं

तबनी स्याम रस मतवारि ।

प्रथम जोवन इस चढ़ायी अतिहि भई खुमारि ।

—ठा० सूरसागर-पृ० ८२३-४०-२२४२

कृष्ण के इस महारस में पूरित होकर गोपियों की दशा देखिए
रीती मटुकी सीस धरें ।

बन की घर की, सुरति न काहू, लेहु वही यह कहति फिरें ॥

—सूरसागर, पृ० ८२३ ४४-२२४१

प्रेम का विकास इस स्थिति को पहुँचता है कि :

नैक नहि घर सौ मन लागत ।

पिता-मातु, गुहजन पर बोधत, नीके बचन बान सम लागत ॥

—सूरसागर, ८२६ पद-२२५१

अन्त में प्रेम की स्थिति इतनी गम्भीर होती है कि गोपियाँ ज्योंही मुरली का नाद सुनती हैं त्योंही वे अपने को भूलकर दूध पीते बच्चों और खाना खाते पतियों को छोड़कर वन की ओर चल पड़ती हैं। प्रेम-माधुर्य का यह चरम विकास है। यह वेद-धर्म और लोक-मर्यादा की सीमा को उल्लंघन करके परब्रह्म में विलीन होने की स्थिति है। कृष्ण बार-बार गोपियों को वेद-ज्ञान की सीमा में लाकर खड़ा करने का प्रयास करके उनकी परीक्षा लेना चाहते हैं और गोपियाँ परीक्षा में उत्तीर्ण होती हैं। अन्त में कृष्ण को ही झुकना पड़ता है और वह अपना प्रेमाचल पसार देती है। गोपियों को परमानन्द देने के लिए ही कृष्ण ने रास-रचना की और अमर मुनियों को भी दुर्लभ आनन्द की उन्हें प्राप्ति कराई। राधा ने मनुहार मान, मिलन, सयोग और विरह द्वारा गोपियों को मधुर-भाव से भक्ति करने का आश्रय मिलता है। यहाँ ईर्ष्या के स्थान पर गोपियाँ राधिका के प्रेम में आनन्द ग्रहण करती हैं।

यहाँ तक रही 'सूर' के सयोग-प्रेम के चित्रण की बात जिनमें कवि को असाधारण सफलता मिली है। परन्तु विरह वर्णन में कवि की कला कुशलता और आगे बढ़ी है, इसकी मान्यता से इन्कार नहीं किया जा सकता। 'भ्रमर गीत' के

पदों में कवि ने वियोग पक्ष का चित्रण किया है पीछे हम इसके विषय में लिख चुके हैं ।

‘सूर’ ने माधुर्य को प्रधानता काम-वासना के ही आधार पर दी है और उनकी मान्यता भी यही रही है कि यही भावना मनुष्य के जीवन की प्रधान भावना है । बात कुछ अशों में सत्य भी है क्योंकि जिस वर्ग के पात्रों को लेकर ‘सूर’ ने अपने काव्य का सृजन किया है उसमें माधुर्य-भावना का ही प्राधान्य हो सकता था । यह एक सम्पन्न परिवार की कहानी है इसलिए इसके जीवन में धन या रोटी और कपड़े की समस्याओं का आ जाना सम्भव नहीं था । फिर कवि ने तो अपने राम का लिया ही वह रूप है जिसमें माधुर्य के अतिरिक्त और मानो कुछ है ही नहीं और कवि को उसके चित्रण में आशातीत सफलता मिली है ।

कला—पीछे हमने कवि की भावना और प्रेम प्रगति पर साधारण रूप से प्रकाश डाला है । भावना के क्षेत्र में माधुर्य को प्रधानता देकर कवि ने प्रेम की वात्सल्य, सत्य और कात रूप में सृष्टि की है कवि की यह सृष्टि ही उसकी अनुपम कला है जिसमें उसे वह सफलता मिली कि जिसके द्वारा उसके निमित्त चित्र आज भी पाठकों की आँखों में गड़े हुए हैं और आज भी उनका स्थान हृदयों के गहरे-से-गहरे स्थान में सुरक्षित है ।

जहाँ तक कला का सम्बन्ध है और काव्य-कला का वहाँ काव्य की शैली, भाषा, काव्यालंकार, कल्पना, अनुभूति और चित्रण की सजीवता में सभी आ जाते हैं । चौथे अध्याय में ‘सूर’ की रचनाओं में साहित्यिक अभिव्यक्ति का स्पष्टीकरण करते समय हमने इसके बाहरी रूप का निरीक्षण किया है । उसके आधार पर ‘सूर’ की रचना को परखने तथा समझने का प्रयास किया है । चित्तेरा कितनी दक्षता से अपनी भावनाओं के चित्र अंकित कर सका है इस पर भी हल्का-सा प्रकाश डाला है । यहाँ इस अध्याय में हम केवल इतना ही कहेंगे कि कल्पना द्वारा कवि सौंदर्य की सृष्टि करता है और यही सौंदर्य पाठकों का स्थायी आकर्षण है, इसी प्राप्ति के लिए वह बार-बार काव्य को पढ़ता तथा उसकी गहन कल्पना में प्रवेश करने का प्रयास करता है । सुन्दरता से आनन्द की सृष्टि होती है और उसी के द्वारा रस-प्रवाह भी सम्भव है । यदि हम अपने भारतीय रस-सिद्धान्त का आश्रय लें तो कला द्वारा ही सौंदर्य और आनन्द के पश्चात् रस प्रवाहित होता है ।

सौंदर्य की कल्पना कवि किसी विशेष वातावरण में ही रखकर कर सकता है और उसके प्रति जागरूक हुए बिना पाठक उस सौंदर्य की कल्पना नहीं कर सकता । उदाहरण स्वरूप यदि हम नारी के सौंदर्य की ही कल्पना करें तो उसकी वेष-भूषा का चीन, रूस, अफ्रीका तथा भारत में रहकर करने वाले कवियों का कभी साम्य नहीं हो सकता । यहाँ देखना केवल यही होगा कि कवि ने जिस वातावरण में रहकर उसका चित्रण किया है उसमें सजीवता आ पाई है अथवा

आकर्षक बन पड़ा है। कृष्ण को गोपियाँ अपने रूप में देखती हैं, नन्द यशोदा अपने रूप में देखते हैं और सूर अपने रूप में। कृष्ण का वर्ण श्याम माना गया है। राम का वर्ण भी श्याम ही था। यह पौरुष का प्रतीक है। वहा सीता गोरी थी तो यहाँ राधा गोरी है। शारीरिक सौंदर्य का चित्रण करते समय कवि ने कृष्ण और राधा के अग-अग पर नजर डाली है। पुरुष में पुरुषत्व और स्त्री-मे-स्त्री-प्रधान गुणों का समावेश किया है। अगो की बनावट पर भी ध्यान दिया है और फिर उम अग के अनुरूप वस्त्रों का भी उल्लेख किया है। सुन्दर शरीर पर सुन्दर वस्त्र पहिनकर ब्रज के सुन्दर सजीव वातावरण में जब कृष्ण निकलते हैं और गोपियों के साथ राम करते हैं तो बैकुण्ठ पृथ्वी पर उतर आता है। वह दृश्य देवताओं के लिए भी दुर्लभ हो जाता है।

‘सूर’ की कल्पना ने ब्रज को सौंदर्य प्रदान किया है वह वास्तव में अलौकिक है। हम पहिले भी कह चुके हैं कि ‘सूर’ ने भाषा से चित्र बनाये हैं और उनमें इतने स्वाभाविक रंग भरे हैं कि चित्र न प्रतीत होकर साक्षात् साकार सामने आ जाते हैं।

‘सूर’ कथा-प्रसार के साथ-साथ कहीं भी यह नहीं भूलता कि उनका प्रधान लक्ष्य सौंदर्य की सृष्टि करना है। अपने हर दस पाँच पदों के पश्चात् वह कृष्ण का सौंदर्य रूप सामने ले आते हैं और यही उनके लिए सुखदायक है।

सार-निरूपण—सूर-साहित्य में भावना, प्रेम और कला का सुन्दरतम साम-जस्य देखने को मिलता है। भक्ति-भावना के क्षेत्र में सूर ने अपने इष्टदेव को बाल, सखा और कान्त के रूप में देखा है। कृष्ण के जीवन का मधुरतम पहलू ही ‘सूर’ को पसंद है। गीता से प्रस्फुटित कृष्णचरित्र की झाँकी सूर-साहित्य में देखने को मिलती है। कृष्ण के पैदा होने के पश्चात् बाल-क्रीडाओं में लिप्त तथा फिर सख्य-भावना से युक्त और फिर राधा-कृष्ण की प्रेम लीलाओं का मगलमय चित्रण कवि ने किया है। प्रेम में सयोग और वियोग पक्ष दोनों को ही कवि ने उभारा है। जीवन के इन तीन पहलुओं के जो चित्र ‘सूर’, ने उपस्थित किये हैं वे अन्य कोई भी हिन्दी कवि नहीं कर पाया है। ‘सूर’ का आलम्बन कृष्ण और राधिका ही रहते हैं और अपनी कविता की हर रूप में उनकी आधार-शिला भी ये ही दोनों हैं।

प्रेम-भावना में कवि ने जो राधा की कल्पना की है वह उसकी मौलिक है। भागवत में राधा नाम की कोई सखी नहीं मिलती। एक विशेष सखी का उल्लेख अवश्य है। ‘सूर’ की राधा अन्य गोपियों के लिए डाह का विषय नहीं है वरन् अनुकरणीय है। राधा का प्रेम आदर्श है। लोक-लाज कुल की मर्यादा को खोकर ब्रह्म में विलीन होने वाली यह प्रेम की मधुरतम आध्यात्मिक कल्पना है।

विचारक के नाते—‘सूर’ विचार-प्रधान कवि न होकर भावना प्रधान कवि हैं। आपका साहित्य एक विचारधारा का पोषक तो अवश्य है और उसका साकार रूप भी हम उसे कह सकते हैं, परन्तु उस विचारधारा का निर्माता नहीं। ‘सूर’ एक विचार की साधना को साकार रूप देने वाला वह चित्तेरा था जिसके बिना सम्भवतः, वह विचारधारा इतनी व्यापक न बन पाती। महाप्रभु वल्लभाचार्य के सम्पर्क में आने पर आपकी एक निश्चित विचारधारा बनी।

वास्तव में बात कुछ ऐसी थी कि उनका सम्बन्ध भक्ति और भावना से था, विचार से नहीं। पूर्ण आत्मसमर्पण के पश्चात् फिर विचार ही कैसा? महाप्रभु का आदेश ही उनका विचार था, उनकी आज्ञा का पालन करना ही भगवान की आज्ञा का पालन करना था।

गुरु के विषय में यही मान्यता महाकवि कबीर की भी थी, परन्तु वहाँ कबीर स्वयं गुरु हैं और स्वयं अपने पथ के मार्ग-दृष्टा हैं। ‘सूर’ किसी पथ के मार्ग दृष्टा नहीं, वह तो मार्ग पर चलने वाले एक भक्त है। हाँ वल्लभाचार्य द्वारा बनाये गये मार्ग पर अपने पश्चात् अन्य आने वालों के लिए मार्ग को झाड़ू लगाकर साफ कर देने का काम उन्होंने अपनाया था। वास्तव में वल्लभाचार्य ने जो दिशा दिखलाई वह कोरा मार्ग नहीं था, सौंदर्य और माधुर्य का प्रदेश था, जिसमें भगवान परब्रह्म अपनी विभिन्न लीलाओं द्वारा भक्तों को आनन्द प्रदान करते हैं। सूर ने आचार्य की इसी कल्पना को अपने साहित्य द्वारा रूप प्रदान किया। इस प्रकार हम ‘सूर’ को रूप-दृष्टा तो मान सकते हैं, परन्तु विचारक नहीं मान सकते।

सूर ने अपने समस्त साहित्य में न कहीं किसी सामाजिक पहलू को छुआ है और न ही राजनैतिक पहलू को। उनका काम तो केवल चित्र आँकना रहा है। इस माने में ‘सूर’ पूर्णरूपेण कलाकार हैं, जिन्होंने प्रभु के बनाये मानव और उसके आस-पास की सृष्टि का चित्रण मात्र ही अपने जीवन का लक्ष्य समझा है

उनकी नजर आस-पास की दुनिया पर नहीं गई और यदि गई भी तो अमगल में उन्हें जो मगल दीखा, वह उन्होंने चित्रित किया।

‘सूर’ कल्पना का चितेरा—‘सूर’ कल्पना का सम्राट है। उसका साहित्य इसी कल्पना की सृष्टि है। इसीके आधार पर ‘सूर’ ने सौंदर्य की कल्पना की है और सुख तथा वैभव का साम्राज्य रचा है। सूर की कल्पना में सवर्ष के लिए स्थान नहीं। जीवन के मधुरता पहलुओं पर प्रकाश डालना ही कवि को प्रिय रहा है। इसीलिए कवि ने कृष्ण जीवन के मधुरतम पहलू पर ही अपनी काव्य-रचना की है।

‘सूर’ ने अपनी कल्पना के आधार पर ब्रज को जो रूप प्रदान किया है वह आलौकिक है। सूर का चित्रण भावना प्रदान है और भावना का चितेरा कल्पना से सुसज्जित होकर जब चित्र बनाने चला है तो सचमुच ही वह चित्र बन गया है कि जितनी समानता करने वाले चित्र आज तक कोई अन्य कलाकार नहीं गढ़ सका। ‘सूर’ की कल्पना अपने इष्ट-देव को जिस-जिस रूप में भी देखती है उसी में उसका भावनात्मक चित्र उपस्थित कर देती है। ‘सूर’ के कृष्ण ब्रजभूमि में मानो उनकी आँखों के सामने उतर आते हैं और आज भी जब सरस काव्य के रसिक ‘सूर’ के उन पदों का तन्मय होकर पाठ करते हैं या कीर्तनिये उन्हें किन्हीं विशेष अवसरों पर गाते हैं तो वातावरण मधुर सेमधुर हो उठता है। गत अध्याय में हम कह चुके हैं कि जीवन के मधुर पहलुओं में शायद ही कोई ऐसा पहलू हो जो ‘सूर’ की कल्पना का निशाना न बना हो। कहाँ-कहाँ ‘सूर’ की कल्पना नहीं पहुँची। ‘सूर’ ने ब्रज के सौभाग्य की सराहना करने में कोई कसर उठा नहीं रखी और वास्तव में वह भूमि परम धन्य है जिसके सौंदर्य पर मुग्ध होकर कवि ने अपनी कविता के आलम्बन को वहाँ लाकर स्थापित किया।

सौंदर्यानुभूति ही ‘सूर’ की भावना का वह रहस्य है जिसे कवि ने अपनी कविता के हर शब्द में भर दिया है, हर पंक्ति में सजो दिया है और हर पद में सन्निहित कर दिया है। कवि की सौंदर्य कल्पना काव्य के प्रांगण में मुक्त होकर बहती है और अपनी लहरियों में जीवन की मधुरतम भावनाओं को लेकर चलती है। ‘सूर’ की भावना हर समय मधुर है, उससे रस प्रवाहित होता रहता है और भक्त लोग इसका रसास्वादन करते हैं।

‘सूर’ की कविता में न उपदेश है, न मर्यादा है। यह तो विशुद्ध प्रेम की वह स्थिति है जिसमें आत्मा मुक्त होकर परमात्मा में मिलने के लिए उद्यत होती है। यह जीवन का सरल स्वरूप है, आनन्दमय स्थिति है और इसी का कवि ने चित्रण किया है।

भक्त के नाते—‘सूर’ वास्तव में एक भक्त है और भक्ति भावना ही उनका साहित्य अपना सुन्दर से सुन्दर मधुर से मधुर और आकर्षक से आकर्षक रूप

लेकर सीमित रहा है। हरिजू की आरती उतारते समय 'सूर' ने उनकी कल्पना जिस-जिस रूप में भी की है उसे अपनी काव्य प्रतिभा से वही रूप प्रदान किया है। भक्ति के सभी रूपों का कवि ने सजीव चित्रण किया है। महाप्रभु वल्लभाचार्य के धार्मिक सिद्धान्तों का साकार रूप आपने जनता के सामने रखा और मुमलमानी शासन की जो एक निराशा समाज में फैली हुई थी, वह आपके धार्मिक सिद्धान्तों की सजीवता और मंगलकारी भावना में विलीन हो गयी। भक्ति के इस स्वरूप का चित्रण जैसा 'सूर' ने किया है वैसा अन्य कोई कवि नहीं कर पाया।

साहित्यिक के नाते—महाकवि 'सूर' के साहित्यिक पहलू पर हम पीछे प्रकाश डाल चुके हैं। 'सूर' हिन्दी साहित्य का सूर्य माना गया है, -सूर-सूर तुलसी ससी उडगन केशवदास—वाली कहावत से हिन्दी प्रेमी भला कौन अपरिचित होगा। सूर साहित्य की सरलता, मधुरता और काल्पनिक भावनात्मक उद्रेक का जो वर्णन हम पीछे कर चुके हैं उनकी समानता में हिन्दी ही क्या अन्य भाषाओं का भी साहित्य मुश्किल से आयेगा। सूर-साहित्य में अनुभूति है, कल्पना की उड़ान है, भावना की गहराई है, भक्ति की मान्यता है, मधुरता है और सौन्दर्य की सृष्टि है। इन सभी गुणों से युक्त 'सूर' का साहित्य है, जिसकी तुलना किसी से करना सूर्य के सामने दीपक दिखाना है। 'सूर' ने कठिन भाषा या बनावटी भाषा को अपने काव्य की रचना के लिए नहीं अपनाया। आपने जिस भाषा को अपनाया है वह मलिक मुहम्मद जायसी की भाषा की भाँति ग्रामीणता को लिए हुए भी नहीं थी, परन्तु फिर भी वह ब्रज के पास रहने वालों की भाषा से कुछ ऊपर उठकर साहित्यिकता लिए हुए थी। इस साहित्यिकता ने सरल शब्दों को जरा माँज कर चमका दिया था, उन पर निखार ला दिया था और कुछ कर्णकटुता का लोप करके मधुरता का संचार किया था। इस प्रकार सूर ने भाषा और शैली के आधार पर भी मधुर काव्य की ही तय्यारी की। सूर के जितने भी इस प्रकार साहित्यिक साधन रहे, वे सब मधुर रस में डूबे हुए थे। एक साहित्यिक के नाते, बल्कि उससे भी कहीं अधिक साहित्य के सुन्दर, सरल तथा मधुर स्वरूप की 'सूर' ने सृष्टि की है और एक सफल कलाकार बनकर जो काव्य आपने रचा है वह स्वयं बोलता है और स्वयं खड़ा होकर सामने आता है। आपने कल्पना के वे चित्र अंकित किये हैं कि जो आँखों के सामने एक बार आने पर पाठकों को वशीभूत कर लेते हैं। पाठक सर्वदा के लिए उनमें उलझकर भक्ति की धारा में बह निकलता है।

भक्ति और साहित्य का जैसा सरल, सरस और मधुर सम्बंध हमें 'सूर' की कविता में देखने को मिलता है वैसा अन्यत्र नहीं मिलता।

ईसा की लगभग चौथी शताब्दी पूर्व श्रीकृष्ण की भावना का आविर्भाव हुआ। 'हाँप किस' महाभारत काल में कृष्ण में देवत्व की स्थापना नहीं मानते परन्तु 'कीथ' महाभारत काल में ही कृष्ण में देवत्व की स्थापना मानते हैं।

दशम शताब्दी में 'महाभारत' के पश्चात् 'भागवत पुराण' की रचना हुई। इसी के आधार पर 'शाङ्ख्य भक्ति-सूत्र' और 'नारद भक्ति-सूत्र' बने। 'भागवत पुराण' में कृष्ण का बाल जीवन विस्तार के साथ वर्णित है। उत्तर जीवन के विषय में वहाँ कुछ नहीं लिखा। इसके पश्चात् भागवत में गोपियों का निर्देश है, परन्तु 'राधा' का नहीं। हाँ एक गोपी का वर्णन अवश्य है।

विशेष गोपी की अन्य गोपियों इसलिए प्रशंसा करती हैं कि वह धन्य है और उसने पूर्व जन्म में कुछ अच्छे कर्म किये होंगे तभी तो उसे भगवान् कृष्ण के इतने निकट स्थान प्राप्त हुआ। महाराष्ट्र के प्रसिद्ध सन्त ज्ञानेश्वर ने इसी विशेष सखी को 'राधा' के रूप में मान्यता दी और उसका सुन्दर तथा मनोहर वर्णन किया है। भागवत पुराण के आधार पर प्रथम सम्प्रदाय 'माधव सम्प्रदाय' बना। यह द्वैतवाद के सिद्धान्त के आधार पर कृष्णोपासना पर जोर देता है। इस सैद्धान्तिक परम्परा पर हम पुस्तक के प्रारम्भ में भी प्रकाश डाल चुके हैं। यहाँ हमारा सम्बन्ध केवल कृष्ण भावना और साहित्य की परम्परा को देखना है 'गोपालतापनी उपनिषद्' में 'राधा' का चित्रण प्रेयसी के रूप में किया गया है। माधव-सम्प्रदाय में कृष्णोपासना तो है परन्तु 'राधा' का कहीं पर भी उल्लेख नहीं। इसके पश्चात् विष्णु स्वामी और निम्बार्क सम्प्रदाय में 'राधा' का निर्देश बराबर मिलता है।

सस्कृत के विख्यात कवि जगदेव निम्बार्क सम्प्रदाय में ही हुए हैं, जिन्होंने 'गीत गोविन्द' की रचना की। 'भागवत पुराण' के आधार पर वृन्दावन में राधा की उपासना ११०० ई० में प्रारम्भ हुई। इसी केन्द्र से यह भारत के अन्य कोनों में पहुँची। निम्बार्क तथा विष्णु स्वामी के पश्चात् चैतन्य और बल्लभ

सम्प्रदायो ने भी 'राधा' की भावना को ज्यो का त्यो सुरक्षित रखा और देश में प्रसारित किया ।

जयदेव—कवि शिरोमणि जयदेव का जीवन-वृत्त नाभादास के भक्तमाल से मिलता है । उसमें केवल परिचय भर है ।^१ प्रियदास की टीका के विषय में कुछ अधिक परिचय भर है । कवि के जीवन की अधिकतर घटनाएँ अलौकिक हैं । उनका आधार जनश्रुति है । कवि के पिता का नाम भोजदेव और माता का नाम 'राधादेवी' था । इनका जन्म किदुविधव (वीरभूमि, बगाल) में हुआ था । सन् ११७० के लगभग राजा लक्ष्मण सेन के दरबार में उन्होंने विशेष ख्याति प्राप्त की । यही जयदेव का समय है ।

जयदेव का प्रधान ग्रन्थ 'गीतगोविन्द' है । इसमें कवि ने राधा-कृष्ण मिलन, कृष्ण की मधुर लीलाएँ और प्रेम का मीठे पदों में वर्णन किया है । गीतगोविन्द की पदावली बहुत ही मधुर है । इस रचना में जयदेव ने अपने भापा और भाव के अधिकारी होने का परिचय दिया है और दोनों का बहुत ही कलात्मक ढंग से गठबन्धन स्थापित किया है । 'राधा-कृष्ण' सम्बन्धों साहित्य की रचना में यह प्रथम कदम है, और बहुत मजबूत, बहुत सुन्दर, बहुत मीठा ।

विद्यापति—जयदेव के पश्चात् हम साहित्य के क्षेत्र में विद्यापति पर आते हैं, जिन्हें मैथिल कोकिल के नाम से भी पुकारा जाता है, अर्थात् मधुरता तो उनमें पराकाष्ठा को पहुँची हुई होनी ही चाहिए ।

विद्यापति का निवास-स्थान मिथिला था । वही की भाषा में आपने अपने साहित्य का सृजन किया है । प्रारम्भ में बंगाली विद्यापति को अपना कवि मानते थे, परन्तु बंगालियों के इस विचार को डाक्टर ग्रियर्सन और राजकृष्ण मुखर्जी की खोजों ने ढाँवाडोल कर दिया । विद्यापति के पिता गणपति ठाकुर भी एक महान् साहित्यिक थे । उनका परिवार ही पण्डितों का परिवार था ।

विद्यापति का जन्म-स्थान 'पिसपी' था यह दरभंगा जिले के अन्दर है । विद्यापति मिथिला के राजकवि थे । सन् १६०० में राजा शिर्वांसह ने आपको 'अभिनव जयदेव' की उपाधि प्रदान की थी और साथ ही दान स्वरूप विपीस ग्राम भी उन्हें मिला । यह ताम्र-पत्र पर लिखा है । कुछ विद्वान इस ताम्र-पत्र का जाली भी मानते हैं ।

विद्यापति संस्कृत के महान् पंडित थे । आपने अपनी रचनाएँ संस्कृत में ही प्रधानतया की हैं । संस्कृत में ११ ग्रंथ मिलते हैं, अवहट्ठ में दो और मैथिल में केवल 'पदावली' मिलती है । 'कीर्तिलता' और 'कीर्ति पताका' की भाषा को

१ जयदेव कवि नृप चक्रवर्त खंड सखैलेश्वर आन कवि ।

प्रचुर भयो तिहुँ लोक गीतगोविन्द उजागर ।

काक काव्य नव सरस शृंगार को सागर ।

डॉ० बाबूराम सबसेन अवहट्ट ही मानते हैं।

“पदावली” में विद्यापति ने अपने विभिन्न अवसरों पर लिखे पदों को संग्रहीत कर दिया है जो कि तीन प्रकार के हैं

१. शृंगार सम्बन्धी; राधा-कृष्ण मिलन सम्बन्धी।

२. भक्ति-सम्बन्धी — इनमें शिव-प्रार्थना है।

३. तीन काल सम्बन्धी

विद्यापति वैष्णव न होकर शैव थे। इसलिए आपके शिव-सम्बन्धी पदों को हम भक्ति की कोटि में रख सकने हैं, राधा-कृष्ण सम्बन्धी पदों को नहीं। राधा-कृष्ण सम्बन्धी पद विशुद्ध साहित्यिक-सौंदर्य की कल्पना के चित्रण के लिए लिखे गये हैं। डाक्टर रामकुमार वर्मा को उनमें ‘वासना’ भी जचती है। विद्यापति की शृंगार भावना और कल्पना दोनों पर ही जयदेव का प्रभाव स्पष्ट दिखलाई देता है।

कुछ विद्वानों ने विद्यापति की विशुद्ध शृंगार-प्रधान रचनाओं को लेकर भक्ति के साँचे में ढालने का भी गलत प्रयत्न किया है, परन्तु हम उसे व्यर्थ समझते हैं। हमारा सम्बन्ध साहित्य तक सीमित है और उस परम्परा में हिन्दी साहित्य की दृष्टि से विद्यापति का प्रथम पग विशुद्ध साहित्यिक भावना को लेकर रखा गया था। शृंगार की मधुरतम कल्पना और अनुभूति विद्यापति के काव्य में उपलब्ध है और उसके आलम्बन स्वरूप राधा और कृष्ण ही हैं। राधा-कृष्ण को लेकर कवि ने जिस मधुर साहित्य के शृंगारिक चित्र अंकित किये हैं वह अपने ढंग का अनूठा ही साहित्य है। कृष्ण काव्य में उनका विशेष स्थान है और उनका प्रभाव भी आगे चलकर साहित्य के क्षेत्र पर कम नहीं पड़ा।

विद्यापति का काव्य गेय पदों में लिखा गया है। उनमें भावोन्माद, प्रेम, आशा-निराशा, मिलन-विछोह का कलात्मक चित्रण किया गया है। संगीत कर स्वर उनके प्रत्येक पद से गूँजता हुआ प्रतीत होता है। कवि का प्रधान विचार प्रेमी की ओर अग्रसर है उनका शृंगार भी प्रेम प्रधान है और ‘राधा-कृष्ण’ का प्रेम उनका प्रतीक है। शृंगार के प्रस्फुटन में कवि को आशातीत सफलता मिली है। भाव, विभाव, अनुभाव, सचारीभाव सभी का निर्वाह कवि ने खूब किया है। एक ओर चंचल नायक है और दूसरी ओर यौवन के उन्माद से पूर्ण नायिका, दोनों का उभार कवि ने सुन्दर रूप से चित्रित किया है।

“विद्यापति के प्रचार का सबसे बड़ा कारण चैतन्य महाप्रभु हुए। बंगाल में वैष्णव सम्प्रदाय के ये सबसे बड़े नेता थे। इन पर लोगों की इतनी श्रद्धा थी कि ये विष्णु के अवतार समझे जाते थे। विद्यापति के प्रति आदर और पवित्र भावनाओं से पूर्ण पदों को गाकर ये इस प्रकार भाव में निमग्न हो जाते थे कि इन्हें मूर्छा आ जाती थी। इनके हाथों में विद्यापति के पदों की ऐसी प्रतिष्ठा

होने के कारण लोगो में विद्यापति के प्रति आदर का भाव बहुत बढ़ गया । इसलिए बंगाल में विद्यापति का आश्चर्यजनक प्रचार हुआ ।”^१

सूर—इसके पश्चात् श्री वल्लभाचार्य द्वारा प्रेरित होकर सूर ने ब्रज-भाषा में कृष्ण-साहित्य का सृजन किया । गोस्वामी विठ्ठलनाथ जी ने अष्ट-छाप की रचना करके कृष्ण-साहित्य के प्रसार में योग दिया । सूर-साहित्य के विषय में यहाँ विशेष रूप से लिखना व्यर्थ है क्योंकि विस्तार के साथ पीछे प्रकाश डाला जा चुका है और गत अध्याय में सूर का संक्षिप्त मूल्य भी हम प्रस्तुत कर चुके हैं ।

नन्ददास—अष्ट छाप के आठ कवियों में साहित्यिक दृष्टि से ‘सूर’ के पश्चात् नन्ददास की ही मान्यता है । जिस प्रकार महाकवि ‘सूर’ प्रधानतया वल्लभाचार्य के शिष्य थे उसी प्रकार यह विठ्ठलनाथ जी के शिष्य थे । नन्ददास का तिथि पूर्ण जीवन चरित उपलब्ध नहीं है । कुछ परिचयात्मक कवि-विवरण ब्राह्म साक्ष से मिलता है । नन्ददास ने स्वयं अपने विषय में कुछ नहीं लिखा है । ‘रासपचाध्यायी’ के प्रारम्भ में केवल इनकी ओर संकेत मिलता है

परम रसिक एक मित्र, मोहि तिन आज्ञा दीनी ।

ताही तैं पद कथा, जथामति भाषा कीनी॥

नन्ददास जी के यह मित्र कौन है, इसका स्पष्टीकरण नहीं मिलता । वियोगी हरि ने इस मित्र को गंगावादी, जो विठ्ठलनाथ जी की एक शिष्या थी, माना है । अतः साक्ष से केवल यही पता चलता है कि उन्होंने अपने सभी ग्रंथों की रचना अपने मित्रों के अनुरोध पर की है । दो सौ बावन वैष्णवों की वार्ता के अनुसार •

१. नन्ददास जी गोस्वामी नृलमीदाम के छोटे भाई थे ।

२. यह श्री गुसाईं विठ्ठलनाथ जी के शिष्य थे ।

३. नन्ददास जी ब्रज में रहते थे और ब्रज छोड़कर कहीं नहीं जाते थे । नागरी प्रचारिणी सभा की ११२०-२१-२ की खोज रिपोर्ट के आधार पर ‘सूर’ तुलसी तथा नन्ददास समकालीन थे । नन्ददास जी की जाति निश्चित नहीं है । वेणी माधवदास उन्हें ‘कनौजिया’ ब्राह्मण बतलाते हैं ।

नन्ददास जी के ग्रंथों में प्रसिद्धी रासपचाध्यायी और ‘भ्रमर-गीत’ को मिली है । साहित्य के पारखियों ने नन्ददास को ‘जडिया’ कहकर पुकारा है । अर्थात् आपने अपने साहित्य की रचना में शब्द, अलंकार, भाव सभी को इस प्रकार जड़ा है जिस प्रकार जडियाँ आभूषणों में नगीने जड़ता है ।

‘रासपचाध्यायी’ में पाँच अध्याय हैं । रोला छंद का प्रयोग है । श्री शुकदेव जी के नख-शिख वर्णन से ग्रंथ प्रारम्भ किया गया है । वृन्दावन की छवि, मुरली

१. विद्यापति (प्रोफेसर जनार्दन मिश्र) पृष्ठ ३२

की पुकार, गोपियों का स्वर सुनकर वन में पहुँच जाना, और वहाँ कृष्ण द्वारा उन्हें स्त्री-धर्म की शिक्षा देना। इस शिक्षा को कृष्ण के मुख से सुनकर गोपियाँ स्तब्ध रह जाती हैं। उलहाने, प्रेम और मरने के भय का वातावरण कवि ने चित्रित किया है।

नददास का दूसरा महत्त्वपूर्ण ग्रन्थ 'भ्रमर गीत' है। भ्रमर-गीत में एक भ्रमर को सकेत करके गोपियाँ उद्वेग को उसके योगोपदेश का व्यंग्यात्मक उत्तर देती हैं। कल्पना बहुत ही मधुर है और भ्रमर काला होने के नाते कृष्ण का प्रतीक भी बन जाता है। जिस प्रकार भौरा पुष्पो के रस का लोभी, रस पीकर उड़ जाता है उसी प्रकार कृष्ण भी मथुरा चले गये। यह कल्पना भी व्यंग्य-स्वरूप इसमें मुखरित होती है। 'सूर' ने भी भ्रमर गीत लिखा है और उसके द्वारा प्रेम-मार्ग का प्रतिपादन किया गया है। नददास के भ्रमरगीत में कथा की अपनी विशेष प्रधानता है।

मीराबाई—मीरा राजस्थान की रहने वाली थी और उनकी कविता भी उसी भाषा में लिखी गई है। कृष्ण-भक्ति में बहकर ही आपने रचना की है और कृष्ण की लीलाओं का लोक-मर्यादा से मुक्त होकर बखान किया। मीरा के काव्य में माधुर्य-भावना ही प्रधान रूप से मिलती है। मीरा स्वयं विरहिणी है और अपने आराध्य देव कृष्ण के विरह में दीवानी होकर गाती हुई प्रणय-भिक्षा माँगती है।

अन्य भक्त कवियों की भाँति मीरा के जीवन-वृत्त पर भी विश्वस्त रूप से प्रकाश नहीं डाला जा सकता। 'मीराबाई की शब्दावली' के आधार पर इनकी जन्म तिथि का पता नहीं चलता। इनके कुल के विषय में मिलता है

राठौडों की धीयडी जी सीसोद्याँ के साथ ।

ले जाती बैकुंठ को म्हारी नेक न माणी बात ॥

—मीराबाई की शब्दावली, पृ० ६५

मीरा के नाम के विषय में मिलता है :

मेढ़तियाँ घर जनम लियो है मीरा नाम कहायो ।

—मीराबाई की शब्दावली, पृ० ६७

जन्मस्थान के विषय में मिलता है :

पीहर मेढ़ता छोड़ा अपना, सुरत निरत दोड चटकी ।

—मीराबाई की शब्दावली, पृ० २६

इस सूचना के आधार पर मीरा राजस्थान के गौरवपूर्ण राठौर वंश में पैदा हुई। मेढ़ता इनकी जन्म-भूमि थी। श्लगावस्था में ही माता-पिता से बिछोह हो गया था। इनका विवाह सीसोदिया वंश में हुआ था। इनके धर्मगुरु श्री रैदास